FESTSCHRIFT

FÜR

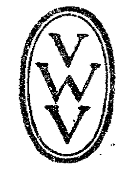
PAUL NATORP

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE

VON

SCHÜLERN UND FREUNDEN

GEWIDMET



1924

BERLIN UND LEIPZIG

WALTER DE GRUYTER & CO.

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG - J. GUTTENTAG, VERLAGS-BUCHHANDLUNG - GEORG REIMER - KARL J. TRÜBNER - VEIT & COMP.

Druck von Walter de Gruyter & Co., Berlin W. 10

Inhalt.

Verehrter Lehrer und Freund!

Es ist eine Weisheit der Sitte, daß sie Tage im Leben eines Menschen auszeichnet, an denen sie freigibt, nicht nur von Sachlichkeiten zu sprechen, sondern von den Empfindungen des Herzens, die die beglückenden Folgen aus den Werkbeziehungen zu diesem Menschen sind.

Aus solcher Weisheit der Sitte dürfen wir uns heute freuen und Ihnen eine Gabe bringen, die mehr sein möchte als nur ein Buch für den wissenschaftlichen Markt.

Wie Blumen, in ihrer Mannigfaltigkeit zu einem Strauß gesammelt, den Beschenkten erfreuen sollen als ein vielgestaltiges und gleichwohl einheitliches Symbol der Gesinnung, so legen wir auch unsere Gabe in Ihre Hände — vielgestaltig einheitlich als besonderer Ausdruck unserer Verehrung und Dankbarkeit.

Zwar ist der kleine Kreis von Menschen, deren Arbeiten dieser Band vereinigt, kein zulängliches Zeugnis für die Einflußweite Ihrer geistigen Persönlichkeit. Vielenorts wird heute, in Besinnung auf Ihre Bedeutung für die Kulturgestaltung unseres Volkes, Ihr Name in Bruderschaft mit Fichte genannt; Sie prägten in unserer frageschweren Zeit für viele Volksgenossen die Willensform der nationalen Begabung und der menschheitlichen Pflicht des Deutschen.

Aber die Not unserer Tage zwang uns zu solcher Beschränkung; ja, selbst in solcher verengten Form konnte unser Plan sich nur verwirklichen, weil einer aus Ihrem Schülerkreise ihn durch seine Gabe ermöglichte. Drum nehmen Sie dies Buch wiederum wie einen — Strauß, den eine gehemmte Absicht nur zufällig aus der Fülle eines weiten Feldes erlangen konnte. —

Verehrter Freund und Lehrer! Vor allem andern zuerst sei ausgesprochen, was in diesem Augenblicke Ihnen wie uns zu tiefst im Gemüte steht: daß unser Freund, der vor uns dahingegangen ist, unter uns lebendig ist. Und er auch ist es, dem wie keinem unter uns zusteht zu sagen, was Sie der deutschen Geistigkeit und was Sie uns bedeuten.

Heute vor zehn Jahren war es, daß Hermann Cohen zu Ihnen sprach: „Es ziemt mir nicht, über den Gelehrten Natorp heute zu sprechen, bei der großen Mannigfaltigkeit, man darf sagen: der Universalität, dabei aber der Gründlichkeit und Genauigkeit seiner Studien, seiner Forschungen, seiner gedanklichen Untersuchungen und Schöpfungen auf allen Gebieten der systematischen Philosophie, wie in allen Zeitaltern ihrer Geschichte. Schon die bloße Erwähnung aller der Gebiete, auf die sich sein immenser Arbeitseifer erstreckt hat, erfüllt uns mit Ehrfurcht; fordert Ehrfurcht und aufrichtigen Dank.“ Und hinüberlenkend auf das Gebiet, dem Ihre Arbeit aus der bestimmten Kraft Ihres Menschentums so wesentlich gehört: die Volkserziehung, sagt Cohen: „So ist aus dem Triebe und der Kraft dieses Mannes zur Freundschaft die soziale Menschenliebe erwachsen, die Konsequenz seiner praktischen Philosophie: daß Bildung und Erziehung, Unterricht und Wissenschaft dem ganzen Volke, der Volkseinheit zugeführt werden müssen, daß nur die soziale Pädagogik die wahre Schulpolitik ausmacht und daß nur auf Grund einer solchen Einheitlichkeit des Schulwesens die Nation selbst ihre Einheit begründen und befestigen kann.“ Und unmittelbar gegenwärtig erfüllt uns heute der feierliche Ernst in Cohens damaligem Bekenntnis der Dankbarkeit gegen Sie: „Es hat eine so tiefe sachliche Bedeutung, daß die persönliche Scheu zurücktreten muß, wenn ich über unser kollegiales Verhältnis zu sprechen mich gedrungen fühle. Wie selten ist das nicht nur notdürftig erzwungene, sondern wahrhaft persönliche vertrauliche Verhälnis zweier Universitätskollegen, geschweige desselben Fachs, geschweige in der Philosophie. Was es mir für mein Leben bedeutet, für mein unerschüttertes Verhältnis zu meinem deutschen Vaterland, zu meiner deutschen Kultur einschließlich der religiösen Gesittung — es ist genug, daß ich es andeute. Auch das will ich nur andeuten, was mir die unermüdliche Tatkraft dieses Lehrers und dieses Gelehrten für die Hochhaltung unserer Schule geholfen hat, der mit seinem unermüdlichen Eifer im Nacharbeiten, Durchforschen und Nachbessern aller Arbeiten die Pflichten eines Schulhalters im höchsten Sinne ausgeübt hat; und wie er uns alle erfreut hat durch die Gleichmäßigkeit seines Wesens, den Gleichmut seiner Stimmung allen Jüngern gegenüber, die er mit der gleichen Sympathie, mit demselben Wohlwollen, mit derselben Achtung und Ehrerbietung heranzuziehen und zu verstehen suchte. Es soll mein bester Ruhm sein, daß ein solcher Kollege mit mir verbunden sein konnte zu einer einheitlichen philosophischen Schulung.“

Was uns nach diesen Worten Cohens noch obliegt auszusprechen, das ist der Ausdruck erwartungsvoller Freude über die treibenden Kräfte, die in Ihnen am Werke sind. Wie konnte es anders sein, als daß die geschichtlichen Gewalten unserer letzten Jahre Sie bis in die religiösen Gründe Ihres Geistes ergriffen. Totalität des Erlebens und aus ihm erstehend: Totalität der Erkenntnis — das ist zu allen Zeiten die Absicht echter Philosophie gewesen. Die Totalität des Erlebens ist also das Erste. Und die Schriften der letzten Jahre bezeugten diese Totalität Ihres Erlebens. Immer deutlicher aber werden nun die Zeichen, die uns sagen, daß Sie an der Schwelle zu einer Totalität der Erkenntnis stehen. „Die Jahre mahnen mich mehr und mehr, auf die Fertigstellung — soweit es so etwas gibt — der eignen Systemarbeit mich zu konzentrieren“, schrieben Sie uns jüngst.

Wir wissen aus Ihren Worten zu Cohens siebzigstem Geburtstage, wie stark Sie die Schwierigkeiten und das Wagnis empfinden, die in der Bildung eines Systems der Philosophie liegen. Und wahrlich scheint beides dadurch nicht etwa gemildert zu sein, daß Sie, im Geiste unserer Schule, dem „System“ die „alte Bedeutung eines abgeschlossenen Lehrgebäudes“ absprechen

und auch es unter die „Idee“ stellen, die immerdar Richtung, ein fieri und ein procedere ist.

Was kann alsdann „System der Philosophie“ allein bedeuten? Nichts anderes als die Selbstbefreiung des Erlebens einer Zeit durch die Erkenntnis einer Totalität im Problemgehalte eben dieser Zeit. In solcher Bedingtheit und Beschränkung liegt die Aufgabe und die Kraft eines Systems der Philosophie.

Besteht das Gesagte zu Recht, so bedarf es keiner wortreichen Beteuerung, wie stark unsere Wünsche an die noch ausstehenden Jahre Ihres Lebens sind, daß sie gnädig über Ihrer Gesundheit und über der Ruhe Ihres Gemütes walten mögen. Dann wird das Werk, das Sie uns noch schenken wollen, das natürliche Ergebnis der bewundernswerten Kraft Ihres Erlebens sein, das um so tragfähiger wurde, je mehr es von der Wucht der Zeit beansprucht wurde.

So gilt uns denn der Tag, der alles dies Ihnen zu sagen uns gestattet, beides in einem: als ein Tag des Ausdrucks verehrender Dankbarkeit und ganz zugleich herzlichster Wünsche und Erwartungen.

Marburg, am 24. Januar 1924.

Cassirer. Görland.

Kultur und Zivilisation.

Eine Studie zur Geschichte der Sozialpädagogik.

Von

Artur Buchenau.

Die wenig bekannte Denkschrift aus der Spätzeit Pestalozzis: „An die Unschuld, den Ernst und den Edelmut meines Zeitalters und Vaterlandes“ (1815) enthält eine Reihe von Gedanken, welche die sozialpädagogischen Grundgedanken der „Nachforschungen“ vom Jahre 1797 in bedeutsamer Weise weiterführen und ergänzen, wobei darauf hingewiesen werden muß, daß beide in allem Wesentlichen miteinander übereinstimmende Züge zeigen. Für die zuletztgenannte Schrift, deren vollständiger Titel lautet: „Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts“, darf hier kurz auf meine ausführliche Inhalts-Darstellung verwiesen werden (Leipzig, Felix Meiner 1919). Die Denkschrift von 1815 knüpft gerade in dem entscheidenden Grundgedanken Pestalozzis von der klaren Unterscheidung der drei sozialen Zustände bewußt an die „Nachforschungen“ an, denn während die Entgegensetzung von sinnlicher Natur und sittlicher Vernunft beim Menschen uralt ist, fügt Pestalozzi zu Natur und Sittlichkeit als gleichsam Mittleres zwischen diesen beiden Zustände den gesellschaftlichen hinzu. Freilich — darüber ist er sich vollkommen klar — darf man die Trennung der drei Zustände nicht als faktisch bestehend annehmen, sondern nur als eine solche in der Abstraktion ansehen. Naturzustand, gesellschaftlicher Zustand, sittlicher Zustand sind so wenig, sei es bei dem einzelnen oder auch bei der gesamten Menschheit, nebeneinander oder gar nacheinander vorhanden, daß der erste wie der dritte Zustand von Pestalozzi geradezu als niemals existierend bezeichnet werden können. Alles Leben ist ein solches unter dem Einfluß der Umgebung, also auch durch Mitmenschen und Vergangenheit auf Schritt und Tritt bestimmt und auch die sogenannten „Natur“-Völker sind ja in der Tat nur in einem einfacheren gesellschaftlichen

Zustande befindlich. Den reinen sittlichen Zustand aber können wir als endliche Wesen, mit der Sinnlichkeit behaftet, niemals erreichen. Wirklich vorhanden ist also nur der gesellschaftliche Zustand, und dasjenige nun, was in ihm an Einrichtungen von den Menschen in jahrtausendelanger Arbeit tatsächlich geschaffen worden ist, bezeichnet P. als Zivilisation, ohne die der Mensch, eben als „Bürger", als Mitglied des Staates, der Kirche, der Gemeinde, der Gesellschaft, niemals bestehen kann, die aber dennoch ihrem Wesen, ihrem Begriff nach nur Mittel zum Zweck, niemals Selbstzweck sein kann und soll. Faßt der Mensch die Zivilisation, die „bürgerliche Kultur" im üblichen Sinne als letzten Zweck des Lebens auf, dann veräußerlicht sich seine ganze Welt-Auffassung, dann wird aus einer, freilich fundamentalen Bedingung des Lebens ein Endziel, das vor dem Richterstuhle der kritischen Vernunft und der Geschichte nicht standhält. Denn ist nicht alle „Zivilisation" ein ewiges Werden und Vergehen, etwas Fließendes, während die wahre Kultur doch, den Ideen des wahren Guten und Schönen entsprechend, von bleibendem Werte sein müßte? P. spricht daher oft geradezu von dem „Zivilisationsverderben" und stellt ihm die wahre Kultur gegenüber oder, um es in moderner Weise auszudrücken: er verlangt an Stelle der stets schillernden Organisation der Gesellschaft eine Gemeinschaftskultur, die freilich zugleich eine echte Persönlichkeitsbildung in sich schließen muß. So wird Pestalozzis vielfach etwas schwerfällige und an Wiederholungen reiche Denkschrift von 1815 zu einer scharfen Kritik der Zeitkultur und enthält dagegen die Forderung einer Ewigkeitskultur. Es ist freilich nicht leicht, sich durch diese fast 200 Druckseiten hindurchzufinden, zumal P. die Lektüre dadurch erschwert hat, daß er das Buch in einem Zuge ohne jede äußere Gliederung heruntergeschrieben hat. Aber man sollte den pädagogischen Genius nicht leichthin kritisieren, sondern sich an seiner Schöpfung erfreuen, so wie sie ist, und, soviel ist zweifellos, auch die heutige verworrene Zeit kann aus dieser teilweise erbarmungslosen Kulturkritik noch vieles lernen.

„Reiche vergehen und Staaten verschwinden, aber die Menschennatur bleibt und ihre Gesetze sind ewig" (S. 194). Aus dieser Grundüberzeugung heraus sind P.s Darlegungen geflossen, so bekennt er auf dem Schlußblatt seiner Abhandlung. Freilich versteht er dabei „Natur" in einem tieferen Sinne als gewöhnlich. Goethes Wort: „Unfühlend ist die Natur... nach ewigen, ehernen, großen Gesetzen müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden" faßt er so auf, daß hier die „Natur" im Menschen gemeint

sei, also die innere, nicht die äußere Natur. Ihrem Gesetz bleibt der Mensch auch im gesellschaftlichen Zustande unbedingt unterworfen, und so haben sich die Menschen das gesellschaftliche „Recht" geschaffen, ein Recht, das sich gerade aus der „Natur" der in der Gesellschaft zusammenlebenden Menschen ergibt. Aber dieses Recht mit seinen Gesetzesvorschriften, Normen, Paragraphen usw., so unentbehrlich es ist, um die Ordnung unter der Masse der Menschen aufrechtzuerhalten und die ja auch „natürlichen", sinnlichen Instinkte zu dämpfen und zu regeln, wird auch von denen, die es gegeben haben und sich danach richten, keineswegs als das Höchste angesehen. Recht ist noch nicht Gerechtigkeit, gesellschaftliches noch nicht sittliches Recht, und auch dieses wird ja durch die „Natur", d. h. das Wesen des Menschen, jetzt im geistigen Sinne verstanden und zwar unbedingt gefordert. So gibt es nach P. eine sinnliche, eine gesellschaftliche und eine sittliche Natur im Menschen. Der Mensch gehört gewiß der äußeren Natur an, so wie die Pflanzen und Tiere (1. Stufe). aber er ist auch notwendig ein Mitglied der Gesellschaft (2. Stufe) und ein Glied der Welt des Geistes (3. Stufe). Wenn diese Geisteswelt auch, um einen Kantischen Ausdruck zu gebrauchen, nur „ein Gesichtspunkt" ist, so erfaßt der Mensch sie doch mit vollem Bewußtsein, indem er sie denkt und ihre Ausgestaltung bejaht, also will. Anders ausgedrückt: alle wahre Kultur ist, wie Pestalozzi in genauer Übereinstimmung mit Plato, Kant und Fichte lehrt, Emporbildung zur Sittlichkeit, Umschaffung des bloß gesellschaftlichen Zustandes nach den „Gesichtspunkten", das heißt nach den Ideen der Sittlichkeit.

Hat also auch der gesellschaftliche Zustand in seinem Ursprung nichts mit Sittlichkeit zu tun, so kommt er doch unter sittlichen Gesichtspunkt. Er stellt gleichsam den Lehrlingszustand der Menschheit dar; darin liegt seine Rechtfertigung, aber zugleich auch seine Schranke. P. ist dabei weit davon entfernt, utopisch von idealen Zukunfts-Zuständen zu schwärmen, ja, er sagt es gerade heraus, daß reine Sittlichkeit nicht möglich ist, weil sie „gegen die Wahrheit meiner Natur" streitet, in der die tierischen, die gesellschaftlichen und die sittlichen Kräfte nicht getrennt, sondern innigst miteinander verwoben erscheinen. Trotzdem kann das, was als faktischer Zustand unmöglich ist, uns als Strebensziel klar vor Augen stehen, geht doch hier die Frage überhaupt weniger auf des Menschen Sein oder Dasein, als auf seinen Wert oder (in Kantischer Sprache) die Menschenwürde; diese aber ist niemals in irgend einer gesellschaftlichen oder natur-

haften Form „gegeben", sondern „aufgegeben", sie ist eine ewige Forderung der sittlichen Vernunft.

Paul Natorp (Pestalozzi-Biographie Band 3 seiner P.-Ausgabe S. 403) meint mit Recht, daß die Quintessenz der Denkschrift von 1815 in dem Satze enthalten sei: „Es ist für den sittlich, geistig und bürgerlich gesunkenen Weltteil keine Rettung möglich als durch die Erziehung, als durch die Bildung zur Menschlichkeit, als durch die Menschenbildung" (S. 148). Das ist das Grundmotiv, aber — so müssen wir weiterfragen — was versteht nun der reife P. unter Bildung, Erziehung und Kultur? Und welche Wege führen zu dem ersehnten Ziele? Er geht von dem Gedanken aus, daß bei allem, was existiert, das Schlechtere häufig, das Vollkommnere selten ist. Der Mensch selber hat die Fähigkeit, das Gemeine, das ihn als sein Erbteil allenthalben umgibt, zu vervollkommnen. Er macht schlechte Fruchtarten durch seinen Anbau zum Reichtum des Landes, er pfropft auf den Baum, der bei ihm wild wächst, Früchte fremder Weltteile. „Er schafft einzelne Tiere, die in der Wildnis lebten, zu Herden um, die sich an Gestalt und Abtrag unter seiner Hut nicht mehr gleich sehen. Er entreißt das Vollkommene den Werkstätten der Natur und macht es zum Werk seiner Kunst. Dasselbe aber, was er der toten Kultur gegenüber tut, das tut er auch an sich selber und dem Menschengeschlechte, und er muß es tun, wenn er nicht an der Kultur seines bloßen tierischen Daseins zugrunde gehen will, so wie ja auch die Pflanzen und Tierarten, die der Mensch pflegt, ohne menschliche Wartung zugrunde gehen würden." Wie vollzieht sich nun diese Vervollkommnung des Menschen? Sie geht, so lehrt Pestalozzi, von „gedoppelten Fundamenten" aus, nämlich erstens von einem sinnlichen, das er mit der gesamten Tierwelt gemein hat, zweitens von dem höheren, allein menschlichen unserer inneren Natur, das ihn von allen Wesen der Natur unterscheidet. Auf den sinnlichen Gaben der Menschen beruht die Zivilisation, auf den geistigen, das heißt auf seiner inneren Natur, auf der Entwicklung seines Wesens, dagegen die Kultur, deren zwei Hauptstämme von Pestalozzi stets unterschieden werden als die sittliche und geistige Kultur. Man könnte das auch so ausdrücken, daß unsere Natur selbst zwiespältig ist, nämlich einerseits als sinnliche Natur zur Zivilisation, andererseits als sittliche Natur zur Kultur führt. Aber dieser höhere Weg der Natur gibt sich niemals von sich selbst, sondern er muß jedem Individuum menschlichen Geschlechtes eingeübt und entwickelt werden. Und wodurch? Die Antwort lautet: durch Erziehung und „besonders durch ihren heiligen Anfangspunkt, durch die Weisheit, Liebe, Anmut und Kunst der Wohnstube angebahnt, eingelenkt, unterstützt und geleitet werden" (Pestalozzi-Werke ed. Seyffarth XI, 31).

Aller sinnliche Genuß bringt den Menschen nur tierisch vorwärts, sinnliche Furcht stößt ihn tierisch zurück, und sinnliche Hoffnung belebt ihn ebenso, denn nicht nur seine wirklichen sinnlichen Genüsse, sondern noch mehr die Vorstellung von denselben (in Pestalozzis Sprache: „der Traum von denselben") ist es, die sein ganzes tierisches Leben in Bewegung setzt. Der Mensch, über den irgendein tierischer Sinn volle Herrschaft erhalten, wird am Ende das Opfer seiner verlorenen höheren Menschennatur. „Aber wie er sich selbst durch seinen Tiersinn dem Verderben hingibt, also opfert er auch sein Geschlecht.... Er ist ein unter die Stufen der wahren Menschennatur erniedrigtes Geschöpf, er fühlt dieses oft auch selber. Innere Unruhe verfolgt ihn, wenn er den Armen drängt, den Schwachen verhöhnt und die Leiden der Elenden weder mit Worten noch mit Taten mildert. Er muß vor sich selber entfliehen, er muß den Spiegel seines Lebens vor seinen Augen zerschlagen, damit er sich nicht selber in aller seiner Nacktheit erkenne. Das ist so wahr, daß er zuzeiten etwas äußerlich Gutes tut und etwa den Feldbau oder die Viehzucht verbessert oder gar Wohltätigkeitsprojekte begünstigt, damit er sich selber in nötigen Augenblicken für einen guten und nützlichen Menschen, für einen Freund der Wahrheit und des Menschengeschlechts halten könne." All diese Entwicklung der Sinnlichkeit führt also dazu, den Menschen sein eigenes Wesen, seine innere Natur über allerlei äußerem Tun, über den „Werken" vergessen zu lassen, obwohl er, der Mensch, sich von Zeit zu Zeit sehr wohl dabei dessen bewußt wird, daß er bei allem sinnlichen Arbeiten und Sichabmühen dennoch seine eigentliche Bestimmung als Mensch nicht erfüllt. Solche Menschen kommen dann schließlich dahin, das führt Pestalozzi weiter aus, daß sie an nichts Gutes mehr glauben, daß sie niemand für gut oder dankbar halten, niemand für treu, niemand für unschuldig und reinen Herzens, und zum Beweise dafür pflegen sie sich auf ihre Erfahrungen zu berufen. Pestalozzi, den man oft mit Unrecht als einen Schwärmer und „Idealisten" im oberflächlichen Sinne dieses Wortes angesehen hat, fährt an dieser Stelle (XI, 10) mit bitterem Realismus fort: „Und er hat darin auch recht, er hat diese Erfahrung nicht nur gemacht, er hat sie eigentlich erschaffen. Er hat seine Umgebung so vergiftet, daß ein Mensch ein Engel sein müßte, um an seiner Seite dankbar, treu, unschuldig und reinen Herzens zu werden."

Völlig entgegengesetzt ist die Richtung des Lebensganges bei denjenigen Menschen, die sich reine Entfaltung der Menschlichkeit zum Zweck gesetzt haben. Wer so denkt, verachtet jede Kraftäußerung, die ihn im Wesen oder auch nur in Form und Gestalt irgendeinem tierischen Geschöpf gleichstellt. Er ehrt Gott in der Menschennatur, er kennt ihren einzigen Wert in der Erhebung ihres inneren Wesens über ihren äußeren tierischen Sinn. Menschlichkeit ist ihm über alles. Er liebt den Armen, weil er den Menschen liebt. „Er liebt das Armenrecht und das Menschenrecht, weil er alles liebt, was recht ist. Er haßt das Unrecht, er verachtet den, der es tut, er muß ihn verachten, oder die Menschennatur nicht ehren. Er ehrt sie. Er glaubt an Menschengüte, er glaubt an Menschendank, an Menschentreue, aber er lebt auch, daß es schwer ist, in seiner Nähe zu wohnen und ihm nicht gut, gegen ihn nicht dankbar und ihm nicht treu zu werden. Liebe ist sein Gewand und die Wahrheit sein Schild. Gutes tun ist sein Leben, aber er treibt kein Geschäft der Welt, auch das Gutestun nicht, um seines äußeren Scheines willen.“

Wenn Pestalozzi so schreibt, so heißt das nicht, daß er naiv an die Existenz solch vollkommener Menschen glaubt, sondern er will uns hier offenbar das Idealbild eines derartigen Menschen schildern, wie denn überhaupt gerade diese späte Schrift aus seiner Feder darin so sehr den großen Werken Platos gleicht, daß es auch Pestalozzi neben aller Berücksichtigung des Zeitgeschichtlichen doch vor allem um eine Konstruktion philosophischer Art zu tun ist, das heißt darum, zu zeigen, was wahre Kultur, was Menschentum ist und bedeutet. Alles Erziehen und Unterrichten hat ja keinen Sinn und Wert, wenn man nicht zuvor weiß, was denn, platonisch gesprochen, „das Gute“ ist, und diesem Zwecke, die Idee des Guten zur Klarheit zu bringen, ist in ihrer Art auch die Pestalozzische Schrift vorzüglich gewidmet. So ist Pestalozzi weder nach der optimistischen, noch nach der pessimistischen Seite irgendwie Dogmatiker; weder sagt er mit der christlichen Theologie: der Mensch ist böse von Jugend auf, noch mit Rousseau: der Mensch ist an und für sich gut, sondern er stellt nur den schroffen Gegensatz von sinnlicher Zivilisation und sittlich-geistiger Kultur erst einmal hin und zeigt dann, wie der Mensch als Individuum und wie die Menschen weder rein sinnliche, noch rein geistig-sittliche Wesen sind, sondern eben als Mitglieder der Gesellschaft de facto zwischen diesen beiden Extremen stehen. Hätte nämlich die christliche Lehre recht, wie sollte es da anders als durch übernatürliche Gnade gelingen, den Menschen zum Guten emporzuziehen? Umgekehrt, hätte Rousseau Recht, wie ist es dann zu erklären, daß diese ursprüngliche Güte der Menschennatur durch die Zufälligkeiten der Umgebung usw. jemals ganz könnte verloren gehen?

Auf eins legt Pestalozzi hierbei großen Wert, nämlich darauf, zu zeigen, daß alle Zivilisation die Sache der Massen, also etwas Mechanisches ist, während Kultur auf Individualität d. h. auf der persönlichen Berührung der Menschen, beruht, etwas Organisches, Innerliches, Wachstum, nicht bloße Stoffanlage darstellt, denn, wie er das formuliert: „Unser Geschlecht bildet sich wesentlich nur von Angesicht zu Angesicht, nur von Herz zu Herz menschlich. Es bildet sich wesentlich nur in engen, kleinen, sich allmählich in Anmut und Liebe, in Sicherheit und Treue ausdehnenden Kreisen also. Die Bildung zur Menschlichkeit, die Menschenbildung und alle ihre Mittel sind in ihrem Ursprung und in ihrem Wesen ewig die Sache des Individuums und solcher Einrichtungen, die sich eng und nahe an dasselbe, an sein Herz und seinen Geist anschließen.“ Man beachte bei dieser Stelle wohl, daß Individuum hier mehr die Bedeutung hat, die wir heute mit dem Worte „Persönlichkeit“ zu verbinden pflegen, wie man ja schon daraus ersehen kann, daß hier ausdrücklich von dem „Herz“ und dem „Geist“ des Individuums die Rede ist. In der Tat ist dieser Gegensatz völlig scharf: Menschenhaufen in ihrer Mannigfaltigkeit mit allerhand zufälligen Zielen und Zwecken = Zivilisation auf der einen Seite, Persönlichkeit, gebildet an Herz und Geist mit für den Fortschritt der Menschheit notwendigen Zielen = Kultur auf der andern Seite. Alle Zivilisation ist nichts als was auf die große Mehrheit, auf die Masse, auf den Volkshaufen wirkt und was zu der weitverbreiteten Vorkriegsstimmung führt, daß wir es doch eigentlich in wirtschaftlicher, technischer usw. Beziehung im 19. oder 20. Jahrhundert „gar so herrlich weit gebracht“ haben; ein Satz, der ja sicherlich auch von dem unfähigsten und bedeutungslosesten Mitgliede einer solchen Zivilisationsmasse ausgesprochen werden kann. Anders ausgedrückt: Kein Mensch wird dadurch, daß er innerhalb der so vielgepriesenen „modernen Kultur“ im äußerlichen Sinne der auf uns einstürmenden Massengüter mit ihren Segnungen lebt, auch schon zur Persönlichkeit, er kann sein sinnliches, tierisches Wesen bei aller Pracht der äußeren Umstände bewahren, und da würde einem Pestalozzi auch die moderne Zivilisationsgröße, die elektrische Technik, die modernen Untergrundbahnen, die Luftschiffe usw. keinen Eindruck machen und ihn nicht davon überzeugen, daß diese

Zivilisation wahre Kultur ist, zumal dann nicht, wenn er, wie in diesem Weltringen, miterleben müßte, daß ja die meisten dieser Zivilisationsergebnisse nunmehr nicht zum Heil, sondern zum Verderben der Menschheit verwendet werden. „Es läßt sich eben die Schwäche unseres Geschlechtes", wie Pestalozzi das sehr treffend ausdrückt, „sehr leicht durch die sinnliche Nutznießung, durch etwas Unwesentliches vom sittlichen und geistigen Ergreifen und Festhalten des Wesentlichen ablenken..... Der Anblick bloß zivilisierter Menschen und Völker muß beim Menschen, der sie bloß als seine Speise, als Mittel seiner Genießungen und seines Dienstes und nicht als selbständige Wesen ansieht, sich auf den Eindruck, den ihre sinnliche Benutzung auf ihn macht, beschränken und ganz in den Irrtum und die Einseitigkeit dieser selbstsüchtigen Ansicht hinübergehen."

So kommt es dazu, daß der sinnliche Mensch die Dinge, die außerhalb des Kreises seiner sinnlichen Selbstsucht liegen, für nichts achtet, daß er die heilige Sache der Menschheit gering schätzt, daß er die Dinge nicht achtet, die „des Geistes Gottes sind", weil sie außer dem Kreise seiner sinnlichen Selbstsucht liegen. Dabei kommt es auch gar nicht auf die äußere Stellung des Menschen an, wenn er „innerlich verkrüppelt" ist, das heißt, befangen von der Zivilisation, ob er auf dem Richterstuhle sitzt oder aber als armer Sünder verurteilt wird, — das ist alles gleichviel. Bloße Macht ist noch nicht menschliche Kultur, und doch möchten die Menschen nicht die innere Sicherheit entbehren, so daß auch sie danach streben, sich äußerlich immer noch mit allem Schein des Hohen, des Edlen, des Vollkommenen zu umgeben. „Wenn er sich selbst entwürdigt, veredelt er dennoch den Stein im Gebirge und verschönert seine Umgebungen dem Scheine nach in eben dem edeln Geschmack, dessen Wesen ihm merklich selbst mangelt. Selber sein sinnliches Voreilen in der Entfaltung seiner selbst und seiner Kinder zu allem Wissen, zu aller Schlauheit, zu aller Gewandtheit, zu allem Stolz, zu allem Hohn, zu aller Niederträchtigkeit unsers Geschlechts, ist eine Folge seines in der Sinnlichkeit beschränkten und durch das Zivilisationsverderben verirrten Drangs nach Vollkommenheit, nach Vollendung. Er sollte sich veredeln, aber er kennt den Sinn der Veredelung nicht und meint, er tue dieses, wenn er sich abschleift." Aber freilich — Menschen entwickeln sich nach anderen Gesetzen als die Dinge der Natur, denn wenn man einen köstlichen Stein schleift, so erhöht man seinen Wert, wenn man aber den Menschen abschleift, so vermindert man ihn, das heißt, wenn man ihn besorgt wie die edelste

Pflanze, aber bloß in Nahrung, Wärme und Ruhe, so macht man ihn gerade dadurch selbstsüchtig und träge. Daher hat Pestalozzi völlig recht, wenn er den wesentlichen Unterschied betont zwischen der auf sinnlichen Momenten beruhenden Aufzucht und Pflege von Pflanzen und Tieren und der Erziehung des Menschen. So heißt es bei ihm weiter: „Die Menschenkunst, die Menschenbildung ist von Gottes und der Natur wegen die höchste Kunst unseres Geschlechts; der Mensch muß sie suchen und schätzen als sein höchstes Gut. Er tut es auch, oder wer ist Vater und Mutter, der nicht einen Finger von der Hand gäbe, daß seine Kinder menschlich gebildet würden und menschlich leben könnten bis an ihr Grab? Aber ob er es auch noch so gern sucht, er vermag es um deswillen nicht, wenn er nicht selber im höheren Sinne des Wortes Mensch ist. Nur der edle und erhabene Mensch hat wahre Kräfte zu aller Unschuld und Reinheit der Menschenbildung" (XI, 14).

Es ist aber die Menschenbildung nicht bloß die notwendigste und dringendste, sondern zugleich auch die seltenste und schwierigste Kunst; sie ist gleichsam das höchste Gut des Menschen, aber — wo soll ich sie finden? Wo anders als in mir selbst, als im Menschen selber, „wie er, getrennt von dem Einfluß des Weltverderbens, in sich selbst, in seiner Unschuld und Reinheit mit lebendigem Gefühl der Wahrheit aller seiner bessern Kräfte dasteht? Wo soll ich sie suchen als im Tun der Mutter und in aller Kraft und in aller Sorge ihres mütterlichen Sinnes, also in der Reinheit ihrer selbst, insofern sie sich dadurch entschieden von allem Tun weiblicher Wesen, die zwar Mutter, aber nicht Menschen sind, unterscheidet?" Mit andern Worten: alle wahrhafte Menschenbildung als Erziehung ist eigenstes Werk des Menschen selbst, ist daher nicht zu erwarten von außen, sondern muß von innen, muß nach eigener Gesetzlichkeit, muß aus dem geistigen Wesen des Menschen heraus geschaffen werden. Das ist derjenige Grundgedanke Pestalozzis, in dem er sich am engsten mit dem Kantischen Begriff von der Autonomie, d. h. der Selbstgesetzgebung der sittlichen Vernunft berührt. Was Kant mehr theoretisch als das Grundprinzip der Ethik entwickelt, das wird in den Pestalozzischen Schriften der letzten Zeit dargelegt als der Grundgedanke der Erziehungslehre, und ohne daß man deshalb nötig hätte, einzelne Pestalozzische Formulierungen so zu deuten, als ob sie mit denjenigen Kants völlig übereinstimmten, darf man dennoch sagen, daß in dem Grundgedanken beide sich völlig einig waren. Nur so ist es ja auch zu verstehen, daß nicht nur Geister zweiten Ranges wie Niederer, sondern auch ein Genie wie Johann Gottlieb Fichte

diese enge Verwandtschaft des Kantischen und Pestalozzischen Geistes klar erfaßten und darauf ihre eigenen Gedankensysteme aufbauten. Das Bildungsideal jener Zeit, die man als die Periode des Neuhumanismus zu bezeichnen pflegt, muß notwendig einseitig erscheinen, wenn man sich nur an den Theoretiker Immanuel Kant hält, so wie es andererseits in mancher Hinsicht nicht zur völligen Klarheit des Bewußtseins kommen kann, wenn man nicht weiß, wie diese theoretischen Prinzipien der reinen Ethik von einem pädagogischen Genie eines Pestalozzi durchgeführt worden sind. Freilich muß man sich dann hüten, das Urteil über Pestalozzi zu gründen allein auf die bekannteren didaktischen Schriften, muß vielmehr zu diesem Behuf Denkschriften, wie die von 1815 zur Ergänzung mit heranziehen. Tut man das, so wird man in der Synthese der Kantischen Ethik mit der Pestalozzischen Pädagogik zu einem Bildungsideal gelangen, das keineswegs nur historischen Wert hat, das vielmehr in die Zukunft weist und für unsere Nationalkultur, insbesondere wenn man die Fichteschen Gedankengänge hinzunimmt, heute genau so richtunggebend ist wie vor einem Jahrhundert.

Nicht so schnell schreitet die Geschichte der Menschheit, daß in einem dürftigen Jahrhundert an den Grundlagen der Kultur sich etwas Wesentliches zu ändern vermöchte! Das, was wir heute vor Kant, Pestalozzi und Fichte voraus haben, ist im Grunde genommen doch nur die Verbreiterung der historischen Einsicht, des Geschichtsbewußtseins und der Überblick über ein viel weiteres Gebiet naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Technik. Also nicht nach der Seite der Form, sondern nur nach der des Stoffes, gleichsam der Fälle, mit denen wir das Gesetz belegen können, sind wir voraus, während die genialen Ahnungen Pestalozzis sowie die ethischen Grundsätze Kants unangetastet wie ein eherner Felsen bestehen bleiben!

Wer nun — und damit kehren wir zu dem Pestalozzischen Gedankengange zurück — die reine Entfaltung des Menschengeschlechts und eine darauf zu gründende Volks- und Nationalkultur wünscht, der muß sich über den Geist der Zivilisation, ihre Tendenz und ihre Schranken klar sein und das Bedürfnis der Erhebung seines Geschlechts über diese ihre Schranken richtig erkennen und tief fühlen; sonst bleibt der Name Volksbildung und Nationalkultur ein bloßer täuschender Traum. Sie sind nicht möglich bei der Hintansetzung und Verwahrlosung des Volkes, sie sind nicht möglich bei den verschiedenen Arten der Erscheinung des Zivilisationsverderbens, wie sie Pestalozzi in anschaulicher

Weise für den Ausgang des 18. Jahrhunderts und den Beginn des 19. Jahrhunderts schildert (XI, 24ff.). Dabei ist er weder blind für die Fehler des ancien régime noch für die Verbrechen der Revolutionäre und die despotische Herrschaft des ersten Napoleon, von dem er ein treffliches Bild entwirft (XI, 95), indem er ihn als typischen Vertreter der kollektiven Auffassung des Menschen hinstellt, als denjenigen, der mit klarster Bewußtheit die Persönlichkeit vernichtet und bekämpft um der Idee des Machtstaates willen, der ihm Selbstzweck ist. In der Schaffung einer gewaltigen Organisation lag ja sicherlich Napoleons Größe, aber zugleich auch seine Schranke, denn schließlich wußte niemand mehr, wozu denn nun das alles?! Und so gingen die Einrichtungen der absoluten Monarchie Ludwigs XIV., des absoluten Revolutionsprinzips eines Robespierre wie der absoluten Despotie Napoleons I. schließlich nicht an Zufälligkeiten, sondern als bloße Zivilisationsgebilde zugrunde, weil sie der inneren, der echten Kultur im geistig-sittlichen Sinne ermangelten.

Es ist dieses gleichsam der Beweis der Geschichte, daß bloße Zivilisation, und wäre sie noch so gewaltig, einem Menschen nicht helfen kann, und so stellt denn Pestalozzi neben dies romantische Prinzip der Vergesellschaftung dasjenige der Persönlichkeit, des sittlichen Individuums. Nicht ist der Mensch da um des Staates willen, sondern der Staat um des Menschen willen. Freilich kann sich nur i n ihm, in Staat und Nation allein, in der G e m e i n s c h a f t das wahre, das heißt, das geistig-sittliche Wesen des Menschen voll und ganz entfalten. Geschieht das, wird „jede Geisteskraft voll entwickelt“, wie Pestalozzi es einmal an einer anderen Stelle formuliert, dann wird die Organisation selbst zu einer heiligen Organisation. Und dann erscheint in diesem Staate der Zukunft der Fürst als „freier Vater“ (XI, 99). Daher drängt alle Sehnsucht der Menschheit danach, daß über die bloße bürgerliche Organisation hinaus eine heilige Macht sich bildet mit einem über alles äußere Verderben erhabenen Individuum. So hat die Erscheinung Napoleons dem Weltteil „ein Licht aufgesteckt“ über die Natur der Souveränität und über den Unterschied von Zivilisation und wahrer Kultur. „Das ist Buonapartes Licht für den Weltteil! Der Streit der Welt, der ewige Krieg des gesellschaftlichen Zustandes ist nichts anderes als der Hochkampf Bounapartes mit dem bessern, edlern Wesen der Menschennatur. Er ist nichts anderes als sein Hochkampf mit dem Recht der Menschennatur und der aus diesem Recht hervorgehenden Selbständigkeit des gesellschaftlichen Menschengeschlechts.

Buonaparte hat die Ansprüche der kollektiven Existenz unseres Geschlechts gegen die Individualrechte desselben, indem er sie ad absurdum getrieben, in der höchsten Blöße ihres Irrtums und ihres Unrechts und so dargestellt, wie sie seit Jahrhunderten nie in der Blöße ihres Irrtums und ihres Unrechts dargestellt worden.“

Während Napoleon verlangt, daß die Kinder nicht den Eltern gehören, sondern dem Staat, „indem er das Kind im Mutterleib als Staatsgut behandelt und es zu aller Schlechtheit des Menschendienstes erniedrigt, ehe es die Mutter in der Wohnstube zur heiligen Höhe des Gottesdienstes und durch diese zur Göttlichkeit des Menschendienstes erheben konnte“, sagt Pestalozzi: „Wir sind, durch Gesetz und Recht untereinander verbunden, unser Staat selber.“ So gilt es denn den Napoleonischen Satz so einzuschränken, meint Pestalozzi, daß wir sagen dürfen, unsere Kinder „gehören noch uns und durchaus durch niemand anderes als durch uns dem Vaterland“ (XI, 102). Das aber ist freilich notwendig — und darum hat Pestalozzi gerade in den Jahren 1814/15 an dieser seiner Denkschrift gearbeitet — daß diese Einsicht über das Verhältnis von Zivilisation und Kultur nun auch wahrhaft von dem Weltteile benutzt wird, und so verbinden sich denn aufs trefflichste seine allgemein-philosophisch-pädagogischen Absichten mit denjenigen einer zeitgeschichtlichen Warn- und Mahnschrift. Man darf über dem vielen, was an zeitgeschichtlichen Bemerkungen diese Denkschrift enthält, nur nicht die dauernd gültigen Gedanken vernachlässigen, die darin stehen, und wegen deren die Denkschrift bekannter sein sollte, als sie ist.

Es sei nunmehr zum Schluß nur noch auf eine Stelle verwiesen, die für die Auffassung Pestalozzis besonders klärend ist. „Das Menschengeschlecht“, so heißt es hier (XI, 71), „kann ohne ordnende Kraft nicht gesellschaftlich vereinigt bleiben“. Die Kraft der Kultur vereinigt die Menschen als Individua in Selbständigkeit und Freiheit, durch Recht und Kunst. Die Kraft der kulturlosen Zivilisation vereinigt sie ohne Rücksicht auf Selbständigkeit, Freiheit, Recht und Kunst als Masse durch Gewalt. „Der Moderantismus“, (worunter Pestalozzi eine vermittelnde, besser: Kompromißstimmung versteht, die allen Richtungen gerecht zu werden versucht, und daher nach keiner Seite etwas Entscheidendes leistet) „der die Gewalt schwächt und die Kultur nur halb will und dadurch den bloß zivilisierten Staat zur physischen Abschwächung hinlenkt, ohne daß er die höhere Kraft der Selbständigkeit, den Gemeinsinn und die Gemeinkraft der Bürger tiefer und höher begründet, führt den schwachen Staat notwendig an die äußersten Abgründe. Bei sittlicher Entwürdigung und geistiger Entkräftung ist freilich für den Menschen, ich meine für den Mann, der im höheren Sinne des Wortes Mensch ist, schon alles verloren, aber für den Bürger, für den Staat als solchen ist nur dann alles verloren, wenn auch seine physische Kraft dahin ist. Als Bürger bedürfen wir unumgänglich physische Kraft und zwar eine geordnete, gesicherte und vereinigte Kraft der Masse. Sie ist die äußere Garantie alles dessen, was wir weiteres vom Staat hoffen und wünschen können. Als Bürger dürfen wir selber das höchste Gut des Staates, seine Ruhe, nicht einmal wünschen, bis wir sie durch Bürgerkraft verdienen, und durch Bürgertugend zu erhalten wissen und in allweg dürfen wir uns auf jeden Fall nicht verhehlen: Ruhe schwächt, auch die verdiente Ruhe schwächt, nur die Anstrengung stärkt und zwar nur solange, als sie fortdauert.“

Im Zusammenhang mit diesen Ausführungen weist Pestalozzi darauf hin, daß dem Vaterland vor allem Eintracht, nicht als äußere Einheit, sondern als eine innere, Not tut, die als wahrer Staatssegen und die wahre Staatskraft ewig nur hervorgeht aus der überwundenen Selbstsucht der einzelnen Teile im Staat, aus der in Wort und Treue gegründeten Eintracht der Bürger. Dabei spricht er das schöne Wort aus, das auch für uns noch sehr beachtenswert ist, daß „Einheit durch Eintracht herbeigeführt werden muß, und das ist die wahre Staatskunst, die nicht bloß an das denkt, was ist, sondern auch an das, was möglich ist“ (XI, 76). Sie beschäftigt sich nicht bloß mit dem, was ganz wahrscheinlich ist und nahe vor der Türe steht, sie darf und soll sich zuzeiten auch mit Dingen beschäftigen, „die noch sehr in einem hohen Grad unwahrscheinlich, in ihren Mitteln noch ganz unreif sind, und deren Möglichkeit selber nur noch in der Ferne stattfindet“.

Nicht Revolution, sondern Evolution, das heißt: Entwicklung der inneren sozialen Kräfte, so betont Pestalozzi unablässig, ist dem Vaterlande vonnöten, worunter er bald das engere Vaterland, die Schweiz, bald Deutschland versteht, von dem er mit Recht sagt: „Deutschland hat sich erhoben, sein alter Geist ist wieder rege geworden, aber es hat sein Tagwerk, sein großes, nicht vollendet. Wenn es jetzt still stände und, nur Ruhe und Genuß suchend, wieder in seine alte Routine und Schlendriansschwäche versinken und den Moderantismus als das non plus ultra seines Strebens anerkennen würde, was hätte es gewonnen, was hätten

wir gewonnen? Was wäre aus unserer Erhebung geworden?" Und so spricht er seine Wünsche der Erhebung folgendermaßen aus: „Vaterland! Die Erhebung, die ich dir wünsche und deren du wahrlich bedarfst, spricht eine allgemeine erneuerte Belebung der sittlichen, geistigen und Kunstbildungsmittel der Nation, sie spricht die freie Konkurrenz der Einsichten, der Kunstkräfte und der Berufstätigkeit aller Bürger, sie spricht eine von der Gesetzgebung ausgehende und allgemein umgelenkte freie und kraftvoll organisierte Belebung der bürgerlichen Tugend des Patriotismus an, sie spricht besonders ein von der Gesetzgebung eingelenktes allgemeines Befördern der Nationaleinsichten über die Fundamente des öffentlichen Wohls und über die Mittel ihrer Begründung und ihrer Erhaltung an, sie spricht die unbedingte und gesetzlich belebte Freiheit der Beratung über das öffentliche Wohl, sie spricht die gesetzlich gesicherte Freiheit der Vorschläge zur Erhaltung desselben und gesicherte Anbahnungs- und Einführungsmittel der progressiv steigenden Resultate der Nationaleinsichten und des wachsenden Nationalpatriotismus an, sie spricht vor allem eine aus dem Geist der Gesetzgebung mit Sicherheit hervorgehende reale und unzweideutige allgemeine Unparteilichkeit des Rechts und eine ebenso reale und allgemeine Gleichheit des Rechtsganges ... an." So hofft Pestalozzi, daß dem Erdteil nach dem bitteren, harten „Zwischenspiel der Gewalttätigkeit" (XI, 633) der Friede wieder erblühen möge, denn es könne das Vaterland und Europa nicht mehr zurück hinter den Kulturpunkt, auf dem sie stehen. Dieser „Kulturpunkt" aber, der wie ein Fels zum Schutz der Humanität dasteht, ist, wie er in der „Vorrede" zu der Denkschrift darlegt, „heute wie noch nie auf das erste heilige Fundament der Kultur — die Erziehung gerichtet."

Zur „Philosophie der Mythologie".

Von

Ernst Cassirer.

I.

Die philosophische Betrachtung der Inhalte des mythischen Bewußtseins und die Versuche einer theoretischen Erfassung und Deutung dieser Inhalte gehen bis in die ersten Anfänge der wissenschaftlichen Philosophie zurück. Früher als den anderen großen Kulturgebieten wendet sich die Philosophie dem Mythos und seinen Gebilden zu. Das ist geschichtlich und systematisch verständlich: denn in der Auseinandersetzung mit dem mythischen Denken erst gelingt es der Philosophie, zu der scharfen Fassung ihres eignen Begriffs und zum klaren Bewußtsein über ihre eigene Aufgabe vorzudringen. Die Philosophie sieht sich überall, wo sie sich als theoretische Weltbetrachtung und Welterklärung zu konstituieren sucht, nicht sowohl der unmittelbaren Erscheinungswirklichkeit selbst als vielmehr der mythischen Auffassung und Umprägung dieser Wirklichkeit gegenübergestellt. Sie findet die „Natur" nicht in derjenigen Gestaltung vor, die ihr später — nicht ohne entscheidende Mitwirkung der philosophischen Reflexion selbst — durch das entwickelte und ausgebildete Erfahrungsbewußtsein gegeben wird; sondern alle Gestalten des Daseins erscheinen zunächst wie eingehüllt in die Atmosphäre des mythischen Denkens und der mythischen Phantasie. Erst durch sie erhalten sie ihre Form und Farbe, erhalten sie ihre spezifische Bestimmtheit. Lange bevor die Welt dem Bewußtsein als ein Ganzes empirischer „Dinge" und als ein Komplex empirischer „Eigenschaften" gegeben ist, ist sie ihm als ein Ganzes mythischer Kräfte und Wirkungen gegeben. Und von diesem seinem geistigen Urgrund und Mutterboden vermag auch die philosophische Ansicht und die eigentümliche philosophische Blickrichtung den Weltbegriff nicht unmittelbar abzulösen. Die Anfänge des philosophischen Denkens bewahren noch auf lange

Zeit hinaus eine mittlere, eine gleichsam unentschiedene Stellung zwischen der mythischen und der eigentlich philosophischen Fassung des Ursprungsproblems. In dem Begriff, den die frühe griechische Philosophie für dieses Problem geschaffen hat, im Begriff der ἀρχή, drückt sich diese Doppelbeziehung prägnant und deutlich aus. Er bezeichnet die Grenze zwischen Mythos und Philosophie — aber eine Grenze, die als solche an beiden durch sie geschiedenen Gebieten Anteil hat; er stellt den Übergangs- und Indifferenzpunkt zwischen dem mythischen Begriff des Anfangs und dem philosophischen des „Prinzips" dar. Je weiter die methodische Selbstbesinnung der Philosophie fortschreitet und je schärfer sie in der Eleatik auf eine „Kritik", auf eine κρίσις innerhalb des Seinsbegriffs selbst dringt, um so deutlicher scheidet sich freilich die neue Welt des Logos, die jetzt ersteht und die sich als autonomes Gebilde behauptet, von der Welt der mythischen Kräfte und der mythischen Göttergestalten ab. Aber wenn beide Welten jetzt nicht mehr unmittelbar nebeneinander bestehen können, so wird doch zum mindesten versucht, die eine als eine Vorstufe der anderen zu behaupten und zu rechtfertigen. Hier liegt der Keim zu jener „allegorischen" Mythendeutung, die zum festen Bildungsbestand der antiken Wissenschaft gehört. Soll dem Mythos, gegenüber dem neuen Seins- und Weltbegriff, den das philosophische Denken fortschreitend erzeugt, noch irgendeine wesentliche Bedeutung, noch irgendeine, wenngleich nur mittelbare „Wahrheit" bleiben, so ist dies, wie es scheint, nur dadurch möglich, daß er als eine Hindeutung und Vorbereitung auf eben diesen Weltbegriff erkannt wird. Sein Bildgehalt umschließt und verbirgt einen rationellen Erkenntnisgehalt, den die Reflexion herauszuschälen und als seinen eigentlichen Kern aufzudecken hat. So wird insbesondere seit dem 5. Jahrhundert, seit dem Jahrhundert der griechischen „Aufklärung", fort und fort diese Methode der Mythendeutung geübt. Sie ist es, an der die Sophistik die Kraft ihrer neugegründeten „Weisheitslehre" mit Vorliebe zu üben und zu erproben pflegt. Der Mythos wird begriffen und „erklärt", indem er in die Begriffssprache der Popularphilosophie umgesetzt, indem er als Einkleidung einer, sei es spekulativen, sei es naturwissenschaftlichen oder ethischen Wahrheit gefaßt wird.

Es ist kein Zufall, daß gerade derjenige griechische Denker, in dem die eigentümliche Gestaltungskraft des Mythischen noch unmittelbar lebendig und wirksam ist, sich dieser Ansicht, die zu einer völligen Nivellierung der mythischen Bildwelt hinführt, am schärfsten widersetzt hat. Platon steht den Versuchen der Mythendeutung, wie sie in der Sophistik und Rhetorik geübt werden, mit ironischer Überlegenheit gegenüber — sie sind für ihn nichts anderes als ein Spiel des Witzes und als eine ebenso plumpe als mühselige Weisheit (ἄγροικος σοφία Phaedr. 229 D). Wenn Goethe einmal die „Einfachheit" der Platonischen Naturbetrachtung rühmt und sie der grenzenlosen Vielfachheit, Zerstückelung und Verwickelung der modernen Naturlehre gegenüberstellt, so zeigt auch Platos Verhältnis zum Mythos denselben charakteristischen Grundzug. Denn Platons Blick verweilt auch in der Betrachtung der mythischen Welt nirgends bei der Fülle der besonderen Motive, sondern ihm erscheint diese Welt als ein in sich geschlossenes Ganze, das er dem Ganzen der reinen Erkenntnis entgegenhält, um beide wechselseitig aneinander zu messen. Die philosophische „Rettung" des Mythos, besteht jetzt darin, daß er als eine Form und eine Stufe des Wissens selbst gefaßt wird — und zwar als eine solche, die einem bestimmten Bereich von Gegenständen notwendig zukommt und ihm als adäquater Ausdruck entspricht. So birgt auch für Platon der Mythos einen bestimmten Begriffsgehalt: denn er ist diejenige Begriffssprache, in der allein sich die Welt des Werdens aussprechen läßt. Von dem was niemals ist, sondern immer „wird", von dem was nicht, gleich den Gebilden der logischen und der mathematischen Erkenntnis, in identischer Bestimmtheit verharrt, sondern von Moment zu Moment als ein anderes erscheint, kann es auch keine andere als eine mythische Darstellung geben. So scharf daher die bloße „Wahrscheinlichkeit" des Mythos von der „Wahrheit" der strengen Wissenschaft geschieden wird — so besteht doch eben kraft dieser Scheidung auf der andern Seite der nächste methodische Zusammenhang zwischen der Welt des Mythos und jener Welt, die wir die empirische „Wirklichkeit" der Erscheinungen, die Wirklichkeit der „Natur", zu nennen pflegen. Hier wächst somit der Mythos über jede bloß stoffliche Bedeutung hinaus; hier wird er als eine bestimmte und an ihrem Platze notwendige Funktion des Weltbegreifens gedacht. Und nun vermag er sich auch im einzelnen im Aufbau der Platonischen Philosophie als ein wahrhaft schöpferisches, als ein zeugendes und gestaltendes Motiv zu bewähren. Die tiefere Ansicht, die hier errungen war, hat sich freilich im Fortgang des griechischen Denkens nicht dauernd zu behaupten und durchzusetzen vermocht. Die Stoa wie der Neuplatonismus lenken wieder in die alten Wege der spekulativ-allegorischen Mythendeutung zurück — und durch

sie wird diese Deutung auf das Mittelalter wie auf die Renaissanc vererbt. Eben der Denker, durch den die Lehre Platons de Renaissance zuerst wieder vermittelt wurde, kann hier als typisches Beispiel dieser Denkrichtung gelten: bei Georgios Gemistos Plethon greift die Darstellung der Ideenlehre derart in seine mythisch-allegorischen Götterlehre über, daß beide zu einem untrennbaren Ganzen verschmelzen.

Gegenüber dieser objektivierenden „Hypostase“, die die Gestalten des Mythos in der Neuplatonischen Spekulation erfahren, setzt sich in der neueren Philosophie auch an diesem Punkte allmählich immer bestimmter die Wendung ins „Subjektive“ durch. Der Mythos wird zum Problem der Philosophie, sofern sich in ihm eine ursprüngliche Richtung des Geistes, eine selbständige Gestaltungsweise des Bewußtseins ausspricht. Wo immer eine umfassende Systematik des Geistes gefordert wird, da lenkt die Betrachtung notwendig zu ihm zurück. In dieser Hinsicht ist Giambattista Vico wie der Begründer der neueren Sprachphilosophie, so auch der Begründer einer von Grund aus neuen Philosophie der Mythologie geworden. Der echte und wahrhafte Einheitsbegriff des Geistes stellt sich ihm in der Trias der Sprache, der Kunst und des Mythos dar. Aber zu voller systematischer Bestimmtheit und Deutlichkeit wird dieser Gedanke Vicos erst in der Grundlegung der Geisteswissenschaften erhoben, die sich in der Philosophie der Romantik vollzieht. Auch hier bereiten sich die romantische Dichtung und die romantische Philosophie wechselseitig den Weg: es ist vielleicht eine geistige Anregung Hölderlins, der Schelling folgt, wenn er in dem ersten Entwurf eines Systems des objektiven Geistes, den er als Zwanzigjähriger aufstellt, eine Vereinigung des Monotheismus der Vernunft“ und des „Polytheismus der Einbildungskraft“, wenn er eine „Mythologie der Vernunft“ fordert [1]). Zur Durchführung dieser Forderung aber sieht sich die Philosophie des absoluten Idealismus wie überall, so auch hier auf die Begriffsmittel zurückgewiesen, die Kants kritische Lehre geschaffen hatte. Die kritische Frage des „Ursprungs“, die Kant für das theoretische, für das ethische und für das ästhetische Urteil gestellt hatte, wird von Schelling auf das Gebiet des Mythos und des mythischen Bewußtseins übertragen. Wie bei Kant gilt diese Frage nicht der psychologischen Entstehung, sondern dem reinen Bestand und Gehalt. Der Mythos erscheint nunmehr

[1]) Näheres hierüber s. in meinem Aufsatz „Hölderlin und der deutsche Idealismus“ (in: Idee und Gestalt, Berlin 1921, S. 127 ff.).

gleich der Erkenntnis, gleich der Sittlichkeit und der Kunst als eine selbständige, in sich geschlossene „Welt“, die nicht an fremden, von außen herangebrachten Wert- und Wirklichkeitsmaßstäben gemessen werden darf, sondern die in ihrer immanenten Strukturgesetzlichkeit begriffen werden soll. Jeder Versuch, diese Welt dadurch „verständlich“ zu machen, daß man in ihr etwas bloß Mittelbares, daß man in ihr lediglich die Hülle für ein anderes sieht, wird jetzt in siegreicher, ein für allemal entscheidender Beweisführung abgewiesen. Wie Herder in der Sprachphilosophie, so überwindet Schelling in der Philosophie der Mythologie das Prinzip der Allegorie — wie dieser geht er von der scheinbaren Erklärung durch die Allegorie auf das Grundproblem des symbolischen Ausdrucks zurück. Die allegorische Deutung der Mythenwelt wird von ihm durch die „tautegorische“ ersetzt — d. h. durch eine solche, die die mythischen Gestalten als autonome Gebilde des Geistes nimmt, die aus sich selbst, aus einem spezifischen Prinzip der Sinn- und Gestaltgebung begriffen werden müssen. An diesem Prinzip geht — wie Schellings einleitende Vorlesungen über die „Philosophie der Mythologie“ im einzelnen darlegen — sowohl die euemeristische Deutung, die den Mythos in Geschichte verwandelt, wie die physische Auslegung, die ihn zu einer Art primitiver Naturerklärung macht, in gleicher Weise vorbei. Sie erklären nicht die eigentümliche Realität, die das Mythische für das Bewußtsein hat, sondern sie verflüchtigen und verleugnen sie. Der Weg der wahrhaften Spekulation aber ist der Richtung einer derart auflösenden Betrachtung gerade entgegengesetzt. Sie will nicht analytisch zersetzen, sondern sie will synthetisch verstehen; sie strebt zu dem letzten Positiven des Geistes und des Lebens zurück. Und als ein solches durchaus Positives gilt es auch den Mythos zu begreifen. Sein philosophisches Verständnis beginnt mit der Einsicht, daß auch er sich keineswegs in einer rein „erfundenen“ oder „erdichteten“ Welt bewegt, sondern daß ihm eine eigne Weise der Notwendigkeit und damit, gemäß dem Gegenstandsbegriff der idealistischen Philosophie, eine eigene Weise der Realität zukommt. Nur wo eine solche Notwendigkeit aufweisbar ist, hat die Vernunft, hat somit die Philosophie eine Stätte. Das bloß Willkürliche, das schlechthin Accidentelle und Zufällige, könnte für sie nicht einmal einen Gegenstand der Frage bilden — denn im schlechthin Leeren, in einem Gebiet, das in sich selbst ohne wesenhafte Wahrheit ist, vermag die Philosophie, die Lehre vom Wesen, nicht Fuß zu fassen. Nichts scheint freilich auf den ersten Blick dis-

parater als Wahrheit und Mythologie — nichts eben darum entgegengesetzter als Philosophie und Mythologie. „Aber gerade in dem Gegensatz selbst liegt die bestimmte Aufforderung und die Aufgabe, eben in dieser scheinbaren Unvernunft Vernunft, in dem sinnlos Scheinenden Sinn zu entdecken, und zwar nicht, wie dies bisher allein versucht worden ist, vermöge einer willkürlichen Unterscheidung, so nämlich, daß irgend etwas, das man sich als vernünftig oder sinnvoll getraute, als das Wesentliche, alles übrige aber bloß als zufällig erklärt, zur Einkleidung oder Entstellung gerechnet wurde. Die Absicht muß vielmehr sein, daß auch die Form als eine notwendige und insofern vernünftige erscheine“ [1]).

Gemäß der Gesamtkonzeption der Schellingschen Philosophie muß nun diese Grundabsicht in einer zwiefachen Richtung, nach der Seite des Subjekts und des Objekts, im Hinblick auf das Selbstbewußtsein und im Hinblick auf das Absolute zur Durchführung gelangen. Was das Selbstbewußtsein betrifft und die Form, in welcher in ihm das Mythische erfahren wird, so ist, genauer betrachtet, diese Form schon für sich allein hinreichend, um jedwede Theorie auszuschließen, die den Mythos auf bloße „Erdichtung“ gründet. Denn eine derartige Theorie verfehlt bereits den rein faktischen Bestand des Phänomens, das durch sie erklärt werden soll. Das eigentliche Phänomen, das hier begriffen werden soll, ist ja nicht der mythische Vorstellungsinhalt als solcher, sondern die Bedeutung, die er für das menschliche Bewußtsein besitzt, und die geistige Macht, die er über dasselbe ausübt. Nicht der stoffliche Inhalt der Mythologie, sondern die Intensität, mit der er erlebt, mit der er — wie nur irgendein objektiv-Daseiendes und Wirkliches — geglaubt wird, bildet das Problem. Schon diesem Urfaktum des mythischen Bewußtseins gegenüber scheitert jeder Versuch, seine letzte Wurzel in einer — sei es poetischen, sei es philosophischen — Erdichtung zu sehen. Denn zugegeben selbst, daß auf diesem Wege der rein theoretische, der intellektuelle Gehalt des Mythischen sich begreiflich machen ließe, so bliebe damit doch gleichsam die Dynamik des mythischen Bewußtseins, so bliebe die unvergleichliche Kraft, die es in der Geschichte des menschlichen Geistes fort und fort beweist, völlig unerklärt. Im Verhältnis von Mythos und Geschichte erweist sich jener durchaus als das Primäre, diese als das Sekundäre und Abgeleitete. Nicht durch seine Geschichte wird einem Volk seine Mythologie, sondern umgekehrt wird ihm durch seine Mythologie seine Geschichte bestimmt — oder vielmehr, diese bestimmt nicht, sondern sie ist selbst sein Schicksal, sein ihm von Anfang an gefallenes Los. Mit der Götterlehre der Inder, der Hellenen u. a. war bereits ihre ganze Geschichte gegeben. Hier gibt es daher so wenig für ein einzelnes Volk wie für die Menschheit als Ganzes, eine freie Wahl — ein *liberum arbitrium indifferentiae*, mit der sie bestimmte mythische Vorstellungen annehmen oder ablehnen könnte; sondern hier herrscht überall strenge Notwendigkeit. Es ist eine gegen das Bewußtsein reale, d. h. jetzt nicht mehr in seiner Gewalt befindliche Macht, die sich seiner im Mythos bemächtigt hat. Die Mythologie entsteht im eigentlichen Sinne durch etwas von aller Erfindung Unabhängiges, ja ihr formell und wesentlich Entgegengesetztes: durch einen (in Ansehung des Bewußtseins) notwendigen Prozeß, dessen Ursprung ins Übergeschichtliche sich verliert, dem das Bewußtsein sich vielleicht in einzelnen Momenten widersetzen, aber den es im Ganzen nicht aufhalten und noch weniger rückgängig machen kann. Wir sehen uns hier in eine Region zurückversetzt, wo keine Zeit ist zur Erfindung, lasse man sie von einzelnen oder vom Volk selbst ausgehen, keine zu künstlicher Einkleidung und zu Mißverstand. Wer versteht, was einem Volk seine Mythologie ist, welche innere Gewalt sie über dasselbe besitzt und welche Realität sie hierin bekundet: der würde ebenso leicht, als er die Mythologie von einzelnen erfinden ließe, für möglich halten, daß einem Volk auch seine Sprache durch Bemühungen einzelner unter ihm entstanden sei. Damit trifft die spekulative philosophische Betrachtung nach Schelling erst auf den eigentlichen Lebensgrund der Mythologie, den sie lediglich aufzuzeigen vermag, an dem es aber für sie nichts weiter zu „erklären“ gibt. Schelling vindiziert sich ausdrücklich als sein eigentümliches Verdienst den Gedanken, an die Stelle von Erfindern, Dichtern oder überhaupt Individuen zuerst das menschliche Bewußtsein selbst gesetzt und es als Sitz, als *subjectum agens* der Mythologie erwiesen zu haben. Allerdings hat die Mythologie keine Realität außer dem Bewußtsein; aber wenngleich sie nur in Bestimmungen desselben, also in Vorstellungen verläuft, so kann doch dieser Verlauf, diese Succession von Vorstellungen selbst, nicht wieder als ein solcher bloß vorgestellt sein, sondern er muß wirklich stattgehabt, im Bewußtsein wirklich sich ereignet haben. Die Mythologie ist somit keine bloß als successiv vorgestellte Götterlehre: sondern der successive Polytheismus, in

[1]) Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. W. (2. Abteil.) I, 220 f.; vgl. bes. I, 194 ff.

dem sie besteht, ist nur zu erklären, indem man annimmt, das Bewußtsein der Menschheit habe nacheinander in allen Momenten desselben wirklich verweilt. „Die aufeinanderfolgenden Götter haben sich des Bewußtseins wirklich nacheinander bemächtigt. Die Mythologie als Göttergeschichte . . . konnte sich nur im Leben selbst erzeugen, sie mußte etwas Erlebtes und Erfahrenes sein" [1]).

Ist aber damit der Mythos als eine eigentümliche und ursprüngliche Lebensform erwiesen — so ist er damit auch von jedem Schein einer bloß einseitigen Subjektivität befreit. Denn das „Leben" bedeutet nach der Grundanschauung Schellings weder ein bloß Subjektives, noch ein bloß Objektives, sondern steht auf der genauen Grenzscheide zwischen beiden: es ist die Indifferenz zwischen Subjektivem und Objektivem. Wenden wir dies auf den Mythos an, so muß auch hier der Bewegung und Entwicklung der mythischen Vorstellungen im menschlichen Bewußtsein, sofern diese Bewegung innere Wahrheit haben soll, ein objektives Geschehen: eine notwendige Entwicklung im Absoluten selbst entsprechen. Der mythologische Prozeß ist ein theogonischer Prozeß: ein Prozeß, in dem Gott selbst wird, in dem er sich, als der wahre Gott, stufenweise erzeugt. Jede einzelne Stufe dieser Erzeugung hat, sofern sie als notwendiger Durchgangspunkt begriffen werden kann, ihre eigene Bedeutsamkeit: aber erst im Ganzen, im ununterbrochenen Zusammenhang der durch alle Momente fortgehenden Bewegung des Mythischen enthüllt sich ihr vollständiger Sinn und ihr eigentliches Ziel. In diesem erscheint denn auch jede besondere und bedingte Einzelphase als notwendig und insofern als gerechtfertigt. Der mythologische Prozeß ist der Prozeß der sich wiederherstellenden und dadurch verwirklichenden Wahrheit. „Es ist also freilich nicht in dem einzelnen Momente Wahrheit, denn sonst bedürfte es keines Fortgangs zu einem folgenden, keines Prozesses; aber in diesem selbst erzeugt sich, und es ist daher in ihm — als eine sich erzeugende — die Wahrheit, die das Ende des Prozesses ist, die also der Prozeß im Ganzen selbst als vollendete enthält."

Näher betrachtet ist für Schelling diese Entwicklung dadurch bestimmt, daß von der Einheit Gottes, als einer bloß seienden, aber nicht als solcher gewußten, zur Vielheit weitergegangen und aus ihr, aus dem Gegensatz zur Vielheit, nun erst die wahrhafte, die nicht bloß seiende, sondern erkannte Einheit Gottes gewonnen wird. Schon das erste Bewußtsein des Menschen, bis

[1]) Philosophie der Mythologie, a. a. O. I, 124 f.; vgl. bes. I, 56 ff., I, 192 ff.

zu dem wir zurückgehen können, ist notwendig zugleich als ein göttliches Bewußtsein, als ein Bewußtsein von Gott zu denken: das menschliche Bewußtsein ist seinem eigentlichen und spezifischen Sinne nach ein solches, das Gott nicht außer sich hat, sondern das, zwar nicht mit Wissen oder Wollen, nicht mit einem freien Akt der Willkür, wohl aber kraft seiner Natur die Beziehung auf Gott in sich schließt. „Der ursprüngliche Mensch ist nicht *actu*, er ist *natura sua* das Gott Setzende und zwar . . . bleibt für das Urbewußtsein nichts, als daß es das den Gott in seiner Wahrheit und absoluten Einheit Setzende ist." Aber wenn dies Monotheismus ist, so ist es doch nur ein relativer Monotheismus: der Gott, der hier gesetzt wird, ist einer nur in dem abstrakten Sinne, daß in ihm selbst noch keinerlei innere Unterschiede bestehen, daß noch nichts vorhanden ist, womit er verglichen und dem er entgegengesetzt werden könnte. Erst im Fortgang zum Polytheismus wird sodann dieses „Andere" erreicht: das religiöse Bewußtsein erfährt jetzt in sich selbst eine Spaltung, eine Besonderung, eine innere „Alteration", für die die Vielheit der Götter nur der bildlich-gegenständliche Ausdruck ist. Aber andererseits wird durch diesen Fortgang nun erst der Weg eröffnet, um sich von dem relativ-Einen zu dem in ihm eigentlich verehrten absolut-Einen zu erheben. Durch die Scheidung, durch die „Krisis" des Polytheismus erst mußte das Bewußtsein hindurchgehen, wenn für dasselbe der wahre Gott, d. h. der bleibend Eine und Ewige als solcher unterschieden werden sollte — unterschieden von dem Urgott, der dem Bewußtsein zum relativ-Einen und bloß vorübergehend Ewigen wird. Ohne den zweiten Gott — ohne die Sollizitation zum Polytheismus würde auch kein Fortgang zum eigentlichen Monotheismus gewesen sein. Dem Menschen der Urzeit war der Gott noch durch keine Lehre, keine Wissenschaft vermittelt; — „das Verhältnis war ein reales und konnte daher nur ein Verhältnis zu dem Gott in seiner Wirklichkeit, nicht zu dem Gott in seinem Wesen und also auch nicht zu dem wahren Gott sein; denn der wirkliche Gott ist nicht sofort auch der wahre . . . Der Gott der Vorzeit ist ein wirklicher realer Gott, und in dem auch der wahre Ist, aber nicht als solcher gewußt. Die Menschheit betete also an, was sie nicht wußte, wozu sie kein ideales (freies), sondern nur ein reales Verhältnis hatte." Dieses ideale und freie Verhältnis herzustellen, — die seiende Einheit in die gewußte zu verwandeln: das erscheint nunmehr als der Sinn und Inhalt des gesamten mythischen, des eigentlich „theogonischen" Prozesses. Wieder

zeigt sich hierin ein reales Verhältnis des menschlichen Bewußtseins zu Gott, während alle bisherige Philosophie nur von „Vernunftreligion", also nur von einem rationalen Verhältnis zu Gott wußte und alle religiöse Entwicklung nur als eine Entwicklung in der Idee, d. h. in der Vorstellung und in Gedanken ansah. Und damit erst ist nunmehr nach Schelling der Kreis der Erklärung geschlossen; — sind Subjektivität und Objektivität innerhalb des Mythischen in ihr rechtes Verhältnis gesetzt. „Es sind überhaupt nicht die Dinge, mit denen der Mensch im mythologischen Prozeß verkehrt, es sind im Innern des Bewußtseins selbst aufstehende Mächte, von denen es bewegt ist. Der theogonische Prozeß, durch den die Mythologie entsteht, ist ein subjektiver, inwiefern er im Bewußtsein vorgeht und sich durch Erzeugung von Vorstellungen erweist: aber die Ursachen und also auch die Gegenstände dieser Vorstellungen sind die wirklich und an sich theogonischen Mächte, eben dieselben, durch welche das Bewußtsein ursprünglich das Gott setzende ist. Der Inhalt des Prozesses sind nicht bloß vorgestellte Potenzen, sondern die Potenzen selbst, die das Bewußtsein, und da das Bewußtsein nur das Ende der Natur ist, die die Natur erschaffen, und daher auch wirkliche Mächte sind. Nicht mit Naturobjekten hat der mythologische Prozeß zu tun, sondern mit den reinen erschaffenden Potenzen, deren ursprüngliches Erzeugnis das Bewußtsein selbst ist. Hier also ist es, wo die Erklärung vollends ins Objektive durchbricht, ganz objektiv wird" [1]).

In der Tat ist hier der höchste Begriff und die höchste Form der „Objektivität" erreicht, die Schellings philosophisches System überhaupt kennt. Der Mythos hat seine „wesentliche" Wahrheit erlangt, indem er als ein notwendiges Moment im Prozeß der Selbstentfaltung des Absoluten begriffen ist. Daß er es nirgends mit den „Dingen" im Sinne einer naiv-realistischen Weltansicht zu tun hat, sondern daß es lediglich eine Wirklichkeit, eine Potenz des Geistes ist, die sich in ihm darstellt, kann keinerlei Einwand gegen seine Objektivität, seine Wesenheit und Wahrheit begründen; denn auch die Natur hat keine andere und keine höhere Wahrheit als diese. Auch sie ist nichts anderes als eine Stufe in der Entwicklung und Selbstentfaltung des Geistes — und die Aufgabe der Philosophie der Natur besteht eben darin, sie als solche zu verstehen und durchsichtig zu machen. Was wir Natur nennen — so hatte es schon das „System des transzendentalen Idealismus" ausgesprochen —, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt: doch könnte das Rätsel sich enthüllen, so würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber findet. Diese Geheimschrift der Natur ist nun durch die Betrachtung des Mythos und seiner notwendigen Entwicklungsphasen von einer neuen Seite her aufgeschlossen. Die „Odyssee des Geistes" steht hier auf einer Stufe, in der wir ihr letztes Ziel nicht mehr, wie in der Sinnenwelt nur durch halbdurchsichtigen Nebel, sondern in dem Geiste unmittelbar vertrauten, wenngleich von ihm noch immer nicht völlig durchdrungenen Gestalten erblicken. Der Mythos ist die Odyssee des reinen Gottesbewußtseins, das in seiner Entfaltung gleich sehr durch das Natur- und Weltbewußtsein wie durch das Ichbewußtsein bedingt und vermittelt ist. Hier enthüllt sich ein inneres Gesetz, das demjenigen, das in der Natur waltet, durchaus analog, ja von einer höheren Art der Notwendigkeit als dieses ist. Weil der Kosmos nur aus dem Geiste und somit aus der Subjektivität heraus zu verstehen und zu deuten ist, darum hat umgekehrt auch der scheinbar bloß subjektive Gehalt des Mythischen unmittelbar kosmische Bedeutung. „Nicht daß die Mythologie unter einem Einfluß der Natur entstünde, welchem das Innere des Menschen durch diesen Prozeß vielmehr entzogen ist, sondern daß der mythologische Prozeß nach demselben Gesetz durch dieselben Stufen hindurchgeht, durch welche ursprünglich die Natur hindurchgegangen ist... Der mythologische Prozeß hat also nicht bloß religiöse, er hat allgemeine Bedeutung, denn es ist der allgemeine Prozeß, der sich in ihm wiederholt; demgemäß ist auch die Wahrheit, welche die Mythologie im Prozeß hat, eine nichts ausschließende, universelle. Man kann der Mythologie nicht, wie gewöhnlich, die historische Wahrheit absprechen, denn der Prozeß, durch den sie entsteht, ist selbst eine wahre Geschichte, ein wirklicher Vorgang. Ebensowenig ist von ihr physikalische Wahrheit auszuschließen, denn die Natur ist ein ebenso notwendiger Durchgangspunkt des mythologischen als des allgemeinen Prozesses" [1]).

Der charakteristische Vorzug und die charakteristischen Schranken der Erklärungsart des Schellingschen Idealismus treten an dieser Stelle deutlich hervor. Der Einheitsbegriff des Absoluten ist es, der auch das menschliche Bewußtsein erst wahrhaft und endgültig seiner absoluten Einheit versichert, indem

[1]) Philosophie der Mythologie, a. a. O. S. 207 ff.; vgl. bes. S. 115 ff., 185 ff.

[1]) Philosophie der Mythologie, 9. Vorles., S. 216.

er alles, was in ihm als besondere Leistung, als eine bestimmte Richtung des geistigen Tuns hervortritt, aus einem gemeinsamen letzten Ursprung ableitet. Aber zugleich schließt freilich dieser Einheitsbegriff die Gefahr in sich, daß die Fülle der konkreten besonderen Unterschiede von ihm zuletzt aufgesogen und unkenntlich gemacht wird. So kann für Schelling der Mythos zu einer zweiten „Natur“ werden, weil sich ihm zuvor die Natur selbst in eine Art Mythos verwandelt hatte, indem sich ihre rein empirische Bedeutung und Wahrheit in ihre geistige Bedeutung, in ihre Funktion, die Selbstoffenbarung des Absoluten zu sein, aufhob. Weigert man sich diesen ersten Schritt zu tun, so scheint damit auch der zweite aufgegeben werden zu müssen, — so scheint also kein Weg mehr übrig zu bleiben, der zu einer eigenen Wesenheit und Wahrheit, zu einer eigentümlichen „Objektivität“ des Mythischen hinführen könnte. Oder gäbe es ein Mittel und eine Möglichkeit, die Frage, die Schellings „Philosophie der Mythologie“ gestellt hat, als solche festzuhalten, sie aber zugleich vom Boden der Philosophie des Absoluten auf den Boden der kritischen Philosophie zu versetzen? Birgt sich in ihr nicht nur ein Problem der Metaphysik, sondern ein rein „transzendentales“ Problem, das als solches einer kritisch-transzendentalen Lösung fähig ist? Nimmt man den Begriff des „Transzendentalen“ im strengen Kantischen Sinne, so scheint es freilich paradox, auch nur eine derartige Frage aufzuwerfen. Denn die transzendentale Problemstellung Kants bezieht sich ausdrücklich auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und schränkt sich auf diese Bedingungen ein. Welche „Erfahrung“ aber ließe sich aufweisen, in der die Welt des Mythischen sich beglaubigen und an der sie irgendeine Art von objektiver Wahrheit, von gegenständlicher Gültigkeit für sich erweisen könnte? Soll eine solche für den Mythos überhaupt erweisbar sein, so scheint sie jedenfalls in nichts anderem als in seiner psychologischen Wahrheit und in seiner psychologischen Notwendigkeit gefunden werden zu können. Die Notwendigkeit, mit der er, in relativ übereinstimmenden Formen, auf bestimmten Entwicklungsstufen des Geistes entsteht, scheint zugleich seinen einzigen objektiv-faßbaren Gehalt auszumachen. In der Tat ist, nach der Epoche des deutschen spekulativen Idealismus, das Problem des Mythos nur noch in diesem Sinne gestellt und auf diesem Wege zu lösen gesucht worden. An die Stelle der Einsicht in die letzten absoluten Gründe des Mythos sollte jetzt die Einsicht in die natürlichen Ursachen seiner Entstehung treten: an die Stelle der Methodik der Metaphysik trat die Methodik der Völkerpsychologie. Der wahre Zugang zur Welt des Mythischen und zu ihrer Erklärung schien erst erschlossen, nachdem der dialektische Entwicklungsbegriff Schellings und Hegels ein für allemal durch den empirischen Entwicklungsbegriff ersetzt war. Daß die mythische Welt ein Inbegriff bloßer „Vorstellungen“ war, stand jetzt außer Frage; — aber diese Vorstellungen waren begriffen, wenn es gelang, sie aus den allgemeinen Regeln der Vorstellungsbildung überhaupt, aus den Elementargesetzen der Assoziation und Reproduktion verständlich zu machen. Jetzt erschien in einem völlig andern Sinne der Mythos als „Naturform“ des Geistes, die zu ihrem Verständnis keiner andern Methoden als der der empirischen Naturwissenschaft und der empirischen Psychologie bedurfte. Und doch läßt sich noch eine dritte Formbestimmung des Mythischen denken, die ebensowenig darauf gerichtet ist, die Welt des Mythischen aus dem Wesen des Absoluten zu erklären, wie sie sich darauf beschränkt, sie einfach in das Spiel der empirisch-psychologischen Kräfte aufgehen zu lassen. Wenn diese Bestimmung mit Schelling und mit der Methodik der Psychologie darin einig ist, daß das *subjectum agens* der Mythologie nirgends anders als im menschlichen Bewußtsein zu suchen ist: müssen wir dann notwendig das Bewußtsein selbst lediglich nach seinem empirisch-psychologischen oder aber nach seinem metaphysischen Begriff nehmen — oder gibt es nicht eine Form der kritischen Analyse des Bewußtseins, die sich außerhalb beider Betrachtungsweisen hält? Die moderne Erkenntniskritik, die Analyse der Gesetze und Prinzipien des Wissens hat sich immer bestimmter von den Voraussetzungen der Metaphysik wie von denen des Psychologismus gelöst. Der Kampf, der hier zwischen dem Psychologismus und der reinen Logik geführt worden ist, scheint heute endgültig entschieden: und man darf die Voraussage wagen, daß er in gleicher Form wie bisher nicht wiederkehren wird. Aber was von der Logik gilt, das gilt nicht minder von allen selbständigen Gebieten und von allen ursprünglichen Grundfunktionen des Geistes. In ihnen allen ist die Bestimmung ihres reinen Gehalts, die Bestimmung dessen, was sie bedeuten und sind, von der Frage ihres empirischen Werdens und ihrer psychologischen Entstehungsbedingungen unabhängig. Wie nach einem „Sein“ der Wissenschaft, nach dem Gehalt und den Prinzipien ihrer Wahrheit, rein objektiv gefragt werden kann und muß, ohne daß wir hierbei darauf reflektieren, in welcher zeitlichen Abfolge die einzelnen

Wahrheiten, die besonderen Erkenntnisse im empirischen Bewußtsein hervortreten, so kehrt das gleiche Problem für alle Formen des Geistes wieder. Die Frage nach ihrem „Wesen“ läßt sich auch hier niemals dadurch zum Schweigen bringen, daß wir sie in eine empirisch-genetische Frage verwandeln. Die Voraussetzung einer solchen Einheit des Wesens bedeutet für die Kunst und für den Mythos, ebenso wie für die Erkenntnis, die Annahme einer allgemeinen Gesetzlichkeit des Bewußtseins, die alle Gestaltung des Besonderen bedingt. Wie wir gemäß der kritischen Grundansicht die Einheit der Natur nur dadurch haben, daß wir sie in die Erscheinungen „hineinlegen“, daß wir sie als Einheit der gedanklichen Form nicht sowohl aus den Einzelphänomenen gewinnen, als sie vielmehr an ihnen darstellen und herstellen — so gilt das gleiche auch von der Einheit der Kultur und von jeder ihrer ursprünglichen Richtungen. Auch für sie genügt es nicht, sie faktisch an den Erscheinungen aufzuweisen, sondern wir müssen sie aus der Einheit einer bestimmten „Strukturform“ des Geistes verständlich machen. So steht auch hier wie in der Theorie der Erkenntnis die Methodik der kritischen Analyse zwischen der metaphysisch-deduktiven und der psychologisch-induktiven Methodik. Sie muß, gleich dieser letzteren, überall vom „Gegebenen“, von den empirisch festgestellten und gesicherten Tatsachen des Kulturbewußtseins ausgehen; aber sie kann bei ihnen als einem bloß Gegebenen nicht stehenbleiben. Sie fragt von der Wirklichkeit des Faktums nach den „Bedingungen seiner Möglichkeit“ zurück. In ihnen sucht sie einen bestimmten Stufenbau, eine Über- und Unterordnung der Strukturgesetze des betreffenden Gebiets, einen Zusammenhang und eine wechselseitige Bestimmung der einzelnen gestaltenden Momente aufzuweisen. In diesem Sinne nach einer „Form“ des mythischen Bewußtseins fragen, heißt weder nach seinen letzten metaphysischen Gründen noch nach seinen psychologischen, seinen geschichtlichen oder sozialen Ursachen suchen: — vielmehr ist damit lediglich die Frage nach der Einheit des geistigen P r i n z i p s gestellt, von dem all seine besonderen Gestaltungen, in all ihrer Verschiedenheit und in ihrer unübersehbaren empirischen Fülle, sich zuletzt beherrscht zeigen.

Und damit nimmt auch die Frage nach dem „Subjekt“ des Mythos eine andere Wendung. Sie wird von der Metaphysik und von der Psychologie in entgegengesetztem Sinne beantwortet. Dort stehen wir auf dem Boden der „Theogonie“; hier auf dem Boden der „Anthropogonie“. In dem einen Fall wird

der mythologische Prozeß dadurch erklärt, daß er als besonderer Fall, als eine bestimmte und notwendige Einzelphase des „absoluten Prozesses“ gedeutet wird — in dem andern damit, daß die mythische Apperzeption aus den allgemeinen Faktoren und Regeln der Vorstellungsbildung abgeleitet wird. Aber kehrt damit nicht im Grunde eben jene „allegorische“ Auffassung des Mythischen wieder, die Schellings „Philosophie der Mythologie“ im Prinzip bereits überwunden hatte? Wird nicht in beiden Fällen der Mythos nur dadurch „begriffen“, daß er auf etwas a n d e r e s als das, was er selbst unmittelbar ist und bedeutet, bezogen und reduziert wird? „Die Mythologie“ — so heißt es bei Schelling — „wird in ihrer Wahrheit und daher wahrhaft nur erkannt, wenn sie im Prozeß erkannt wird; der Prozeß aber, der sich in ihr nur auf besondere Weise wiederholt, ist der allgemeine, der a b s o l u t e Prozeß; die wahre Wissenschaft der Mythologie demnach die, welche in ihr den absoluten Prozeß darstellt. Diesen aber darzustellen ist Sache der Philosophie; die wahre Wissenschaft der Mythologie ist daher Philosophie der Mythologie“ (S. 216 f.). An die Stelle dieser Identität des Absoluten setzt die Völkerpsychologie die Überzeugung von der Identität der Menschennatur, die immer und notwendig dieselben „Elementargedanken“ des Mythos aus sich hervorbringe. Aber wenn sie in dieser Weise von der Konstanz und Einheit der menschlichen Natur ausgeht und sie zur Voraussetzung aller Erklärungsversuche erhebt, so verfällt auch sie damit zuletzt einer *petitio principii.* Denn statt die Einheit des Geistes durch die Analyse aufzuzeigen und sie als Ergebnis der Analyse sicherzustellen, behandelt sie sie vielmehr als ein an sich bestehendes und als ein durch sich gewisses Datum. Aber hier wie in der Erkenntnis steht die Gewißheit der systematischen Einheit nicht sowohl am Anfang als vielmehr am Ende; bedeutet sie nicht sowohl den Ausgangspunkt als das Ziel der Betrachtung. Innerhalb der Grenzen der kritischen Betrachtungsweise können wir somit nicht von der voraus bestehenden oder voraus gesetzten Einheit des metaphysischen oder psychologischen S u b s t r a t s auf die Einheit der F u n k t i o n schließen, noch diese in jener begründen, sondern wir müssen rein von der Funktion als solcher ausgehen. Findet sich in ihr bei allem Wechsel der Einzelmotive eine relativ gleichbleibende „innere Form“, so schließen wir von ihr nicht auf die substantielle Einheit des Geistes z u r ü c k, sondern diese Einheit gilt uns eben hierdurch als konstituiert und bezeichnet. Die Einheit erscheint mit andern Worten nicht als der G r u n d,

sondern nur als ein anderer Ausdruck eben dieser Formbestimmtheit selbst. Diese muß sich, als rein immanente Bestimmtheit, auch in ihrer immanenten Bedeutung erfassen lassen, ohne daß wir hierfür die Frage nach ihren sei es transzendenten, sei es empirischen Gründen zu beantworten brauchen. So läßt sich auch in bezug auf die mythische Funktion nach ihrer reinen Wesensbestimmtheit — nach ihrem τί ἐστι im Sokratischen Sinne — fragen und diese ihre reine Form der sprachlichen, der ästhetischen, der logisch-begrifflichen Funktion gegenüberstellen. Für Schelling hat die Mythologie philosophische Wahrheit, weil sich in ihr ein nicht nur gedachtes, sondern reales Verhältnis des menschlichen Bewußtseins zu Gott ausspricht, — weil das Absolute, weil Gott selbst es ist, der hier aus der ersten Potenz des „Insichseins“ zur Potenz des „Außer-sich-Seins“ und durch sie hindurch in das vollendete „Bei-sich-Sein“ übergeht. Für die entgegengesetzte Betrachtung, für den Standpunkt der „Anthropogonie“, wie ihn Feuerbach und seine Nachfolger vertreten, ist es umgekehrt die empirisch-reale Einheit der Menschennatur, die als Ausgangspunkt genommen wird — als ein ursprünglicher kausaler Grundfaktor des mythologischen Prozesses, der es erklärt, daß er sich unter den verschiedenartigsten Bedingungen und von den mannigfaltigsten zeitlich-räumlichen Ansatzpunkten aus in wesentlich gleichartiger Weise entwickelt. Statt dessen wird eine kritische Phänomenologie des mythischen Bewußtseins weder von der Gottheit als einer metaphysischen, noch von der Menschheit als einer empirischen Urtatsache ausgehen können, sondern sie wird das Subjekt des Kulturprozesses, sie wird den „Geist“ lediglich in seiner reinen Aktualität, in der Mannigfaltigkeit seiner reinen Gestaltungsweisen zu erfassen und die immanente Norm, der jede von ihnen folgt, zu bestimmen suchen. Im Ganzen dieser Fähigkeiten erst konstituiert sich die „Menschheit“ ihrem ideellen Begriff und ihrem konkreten geschichtlichen Dasein nach; in ihm ergibt sich erst die fortschreitende Scheidung von „Subjekt „und „Objekt“, von „Ich“ und „Welt“, durch die das Bewußtsein aus seiner Dumpfheit, aus der Befangenheit im bloßen Dasein und im sinnlichen Eindruck und Affekt heraustritt und sich erst zum Kulturbewußtsein formt.

Und vom Standpunkt dieser Problemstellung kann auch die relative „Wahrheit“, die dem Mythos zuzusprechen ist, nicht länger fraglich sein. Sie wird jetzt nicht mehr damit begründet werden können, daß er der Ausdruck und die Widerspiegelung eines transzendenten Prozesses ist, noch lediglich damit, daß sich

in seinem empirischen Werden bestimmte gleichbleibende seelische Kräfte auswirken. Seine „Objektivität“ ist — wie das vom kritischen Standpunkt für jegliche Art geistiger Objektivität gilt — nicht dinglich, sondern funktionell zu bestimmen: sie liegt weder in einem metaphysischen, noch in einem empirisch-psychologischen Sein, das hinter ihm steht, sondern in dem was er selbst ist und leistet, in der Art und Form der Objektivierung, die er vollzieht. Er ist „objektiv“, sofern auch er als einer der bestimmenden Faktoren erkannt wird, kraft deren das Bewußtsein sich von der passiven Befangenheit im sinnlichen Eindruck löst und zur Schaffung einer eigenen, nach einem geistigen Prinzip gestalteten „Welt“ fortschreitet. Faßt man die Frage in diesem Sinne, so verschwinden damit die Einwände, die aus der „Irrealität“ der mythischen Welt gegen ihre Bedeutung und Wahrheit hergeleitet werden können. Freilich: die mythische Welt ist und bleibt eine Welt bloßer „Vorstellungen“ — aber auch die Welt der Erkenntnis ist ihrem Inhalt, ihrer bloßen Materie nach nichts anderes. Auch zum wissenschaftlichen Begriff der Natur gelangen wir nicht dadurch, daß wir hinter unseren Vorstellungen deren absolutes Urbild, den transzendenten Gegenstand ergreifen, sondern dadurch, daß wir in ihnen selbst und an ihnen eine Regel entdecken, durch die sie in ihrer Ordnung und Folge bestimmt werden. Die Vorstellung gewinnt für uns gegenständlichen Charakter, indem wir sie ihrer Zufälligkeit entkleiden und an ihr ein Allgemeines, ein objektiv notwendiges Gesetz herausstellen. Auch dem Mythos gegenüber kann daher die Frage der Objektivität nur in dem Sinne gestellt werden, daß wir untersuchen, ob auch er eine ihm immanente Regel, eine ihm eigentümliche „Notwendigkeit“ erkennen läßt. Freilich scheint es sich auch in diesem Falle immer nur um eine Objektivität niederer Stufe handeln zu können: denn ist nicht diese Regel dazu bestimmt, vor der eigentlichen, der wissenschaftlichen Wahrheit, vor dem Natur- und Gegenstandsbegriff, wie er in der reinen Erkenntnis gewonnen wird, zu verschwinden? Mit der ersten Dämmerung der wissenschaftlichen Einsicht scheint die Traum- und Zauberwelt des Mythos ein für allemal dahin, scheint sie wie ins Nichts hinabgesunken zu sein. Und doch erscheint selbst dieses Verhältnis in einem andern Licht, wenn man, statt den Inhalt des Mythos mit dem Inhalt des endgültigen Weltbildes der Erkenntnis zu vergleichen, vielmehr den Prozeß des Aufbaus der mythischen Welt der logischen Genesis des wissenschaftlichen Naturbegriffs gegenüberstellt. Hier gibt es einzelne

Phasen, in denen die verschiedenen Objektivierungsstufen und Objektivationskreise noch keineswegs durch einen scharfen Schnitt getrennt sind. Ja auch die Welt unserer unmittelbaren Erfahrung — jene Welt, in der wir alle, sofern wir außerhalb der Sphäre bewußter, kritisch-wissenschaftlicher Reflexion stehen, beständig leben und sind — enthält eine Fülle von Zügen, die sich, vom Standpunkt eben dieser Reflexion, nur als mythisch bezeichnen lassen. Insbesondere ist es der Begriff der Ursächlichkeit, der allgemeine Begriff von „Kraft“, der durch die Sphäre der mythischen Anschauung des Wirkens hindurchgehen muß, ehe er sich in den mathematisch-logischen Begriff der Funktion auflöst. Und so zeigt sich überall bis in die Gestaltung unserer Wahrnehmungswelt hinein, also bis in jenes Gebiet, das wir, vom naiven Standpunkt aus, als die eigentliche „Wirklichkeit“ zu bezeichnen pflegen, dieses eigentümliche Fortleben mythischer Grund- und Urmotive. So wenig daher diesen Motiven unmittelbar Gegenstände entsprechen, so sind sie doch auf dem Wege zur „Gegenständlichkeit“ überhaupt, sofern sich in ihnen eine bestimmte, nicht zufällige, sondern notwendige Art der geistigen Formung darstellt. Die Objektivität des Mythos besteht daher vornehmlich in dem, worin er sich von der Realität der Dinge, von der „Wirklichkeit“ im Sinne eines naiven Realismus und Dogmatismus, am weitesten zu entfernen scheint — sie gründet sich darauf, daß er nicht das Abbild eines gegebenen Daseins, sondern eine eigene typische Weise des Bildens selbst ist, in der das Bewußtsein aus der bloßen Rezeptivität des sinnlichen Eindrucks heraus- und ihr gegenübertritt.

Der Nachweis dieses Verhältnisses kann freilich nicht von oben her, in rein konstruktivem Aufbau, versucht werden, sondern er setzt die Tatsachen des mythischen Bewußtseins, er setzt das empirische Material der vergleichenden Mythenforschung und der vergleichenden Religionsgeschichte voraus. Das Problem einer „Philosophie der Mythologie“ hat durch dieses Material, wie es insbesondere seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in immer reicherem Maße zutage gefördert worden ist, eine außerordentliche Erweiterung erfahren. Für Schelling, der sich vornehmlich auf Creuzers „Symbolik und Mythologie der alten Völker“ stützt, ist alle Mythologie im wesentlichen Götterlehre und Göttergeschichte. Der Gottesbegriff und die Gotteserkenntnis bildet für ihn den Anfang alles mythologischen Denkens — eine „*notitia insita*“, mit der es erst eigentlich beginnt. Heftig wendet er sich gegen die, welche die religiöse Entwicklung der Menschheit statt von der Einheit des Gottesbegriffs von der Vielheit durchaus partieller, wohl gar anfänglich lokaler Vorstellungen ausgehen lassen, von sogenanntem Fetischismus oder von einer Naturvergötterung, die nicht einmal Begriffe oder Gattungen, sondern einzelne Naturobjekte, z. B. diesen Baum oder diesen Fluß vergöttert. „Nein — von solchem Elend ist die Menschheit nicht ausgegangen, der majestätische Gang der Geschichte hat einen ganz andern Anfang, der Grundton im Bewußtsein der Menschheit blieb immer jener große Eine, der noch seinesgleichen nicht kannte, der wirklich Himmel und Erde, d. h. alles erfüllte“ [1]). Auch die moderne ethnologische Forschung hat — in den Theorien Andrew Langs und W. Schmidts — diese Schellingsche Grundthese eines primären „Urmonotheismus“ zu erneuern und sie durch reichhaltiges empirisches Material zu stützen gesucht [2]). Aber je weiter sie schritt, um so deutlicher trat die Unmöglichkeit heraus, die Gestaltungen des mythischen Bewußtseins rein inhaltlich in eine Einheit zusammenzufassen und sie genetisch aus ihr, als gemeinsame Wurzel, abzuleiten. Wenn der Animismus, der seit Tylors grundlegendem Werk lange Zeit die gesamte Mythendeutung beherrscht hat, diese Wurzel statt in der primären Gottesanschauung in der primitiven Seelenvorstellung gefunden zu haben glaubte — so erscheint heute auch diese Erklärungsart mehr und mehr zurückgedrängt und zum mindesten in ihrer Alleingültigkeit und Allgemeingültigkeit erschüttert. Immer bestimmter traten die Züge einer mythischen Grundanschauung heraus, die weder einen ausgeprägten Gottesbegriff noch einen ausgeprägten Seelen- und Persönlichkeitsbegriff kennt, sondern von einer noch ganz undifferenzierten Anschauung des magischen Wirkens, von der Anschauung einer den Dingen innewohnenden zauberischen Kraftsubstanz ausgeht. Hier zeigt sich eine eigentümliche „Scheidung“ innerhalb des mythischen Denkens — eine Über- und Unterordnung seiner Strukturelemente, die rein phänomenologisch auch für den bedeutsam ist, der sich nicht getraut, auf Grund ihrer die Frage nach den zeitlich-ersten Elementen des Mythos, nach seinen empirischen Anfängen zu beantworten [3]). Damit aber werden wir, in einer anderen Rich-

[1]) Philosophie der Mythologie, 8. Vorles., a. a. O. I, 178.

[2]) Eine Zusammenfassung dieses Materials und eine Prüfung der Einwände, die gegen die Theorie A. Langs erhoben worden sind, findet sich vor allem bei P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Münster 1892. S. auch P. W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910.

[3]) Zur Theorie des sog. „Präanimismus“ vgl. neben den Aufsätzen von K. Th. Preuß (Ursprung der Religion und Kunst, Globus 1904 f.,

tung der Betrachtung, auf die gleiche Forderung hingeführt, die auch Schelling als das Grundpostulat seiner Philosophie der Mythologie aufgestellt hat: auf die Forderung, kein Moment im Fortgang des mythischen Denkens, so unscheinbar oder so phantastisch und willkürlich es erscheinen mag, für schlechthin geringfügig anzusehen, sondern ihm die bestimmte Stelle im Ganzen dieses Denkens anzuweisen, durch welche es seinen ideellen Sinn empfängt. Dieses Ganze birgt eine eigene innere „Wahrheit" in sich, sofern es einen der Wege bezeichnet, auf dem die Menschheit zu ihrem spezifischen Selbstbewußtsein und zu ihrem spezifischen Objektbewußtsein vorgedrungen ist.

II.

Auch innerhalb der rein empirischen Forschung macht sich seit einiger Zeit immer deutlicher das Bestreben geltend, nicht nur den Umfang des mythischen Denkens und Vorstellens auszumessen, sondern es auch als eine einheitliche Bewußtseinsform mit bestimmt ausgeprägten charakteristischen Zügen zu beschreiben. Es drückt sich darin die gleiche philosophische Tendenz aus, die auch auf anderen Gebieten, wie z. B. in der Naturwissenschaft oder in der Sprachwissenschaft zu einer Umkehr der Problemstellung, zu einer Rückwendung vom „Positivismus" zum „Idealismus" geführt hat. Wie es in der Physik die Frage nach der „Einheit des physikalischen Weltbildes" war, die zu einer Erneuerung und Vertiefung ihrer allgemeinen Prinzipienlehre hinführte, so ist innerhalb der Völkerkunde das Problem einer „allgemeinen Mythologie" gerade von Seiten der Spezialforschung selbst in den letzten Jahrzehnten immer bestimmter gestellt worden. Aus dem Widerstreit der einzelnen Schulen und Richtungen schien auch hier zuletzt kein anderer Ausweg gewonnen werden zu können, als dadurch, daß man sich auf einheitliche Richtlinien und auf feste und bestimmte Orientierungspunkte der Forschung zurückbesann. Solange man jedoch diese Richtlinien noch einfach den Gegenständen der Mythologie entnehmen zu können glaubte, solange man von einer Klassifikation der mythischen Objekte seinen Ausgang nahm, erwies es sich bald, daß auf diesem Wege der Widerstreit in den Grundanschauungen nicht zu beseitigen war. Man

Bd. 86, 87) und Vierkandt, Die Anfänge der Religion und Zauberei (Globus 1907, Bd. 92) insbesondere Marett, „Pre-Animistic religion" und „From Spell to Prayer" (Folk Lore 1900 und 1904; wieder abgedruckt in The threshold of religion, London 1909).

gelangte zwar zu einer gruppierenden Übersicht der mythischen Grundmotive, die sich über die ganze Erde verbreitet finden und deren Verwandtschaft auch dort zutage trat, wo jede Möglichkeit eines unmittelbaren räumlich-zeitlichen Zusammenhangs, einer direkten Entlehnung zu fehlen schien. Sobald man jedoch innerhalb dieser Motive selbst eine Sonderung vorzunehmen, sobald man einzelne von ihnen als die eigentlich ursprünglichen auszuzeichnen und sie anderen, abgeleiteten gegenüberzustellen versuchte, trat der Streit der Meinungen alsbald wieder unverhüllt und in schärfster Form hervor. Als die Aufgabe der Völkerkunde wurde es erklärt, im Verein mit der Völkerpsychologie im Wechsel der Erscheinungen ein Allgemeingültiges festzustellen und die Prinzipien zu bestimmen, die allen besonderen mythologischen Bildungen zugrunde liegen [1]). Aber die Einheit dieser Prinzipien ging, kaum daß man sich ihrer versichert zu haben glaubte, alsbald wieder in die Fülle und Verschiedenheit der konkreten Objekte auf. Neben der Naturmythologie stand die Seelenmythologie — und innerhalb der ersteren sonderten sich wieder die verschiedenen Richtungen, die mit Entschiedenheit und Beharrlichkeit danach strebten, je ein bestimmtes Naturobjekt als den Kern und Ursprung aller Mythenbildung zu erweisen. Man ging davon aus, daß für jeden einzelnen Mythos — wenn er überhaupt wissenschaftlich „erklärbar" sein soll — die bestimmte Anknüpfung an irgend ein natürliches Sein oder Geschehen gefordert werden müsse, weil nur auf diesem Wege die Willkür der Phantasiebildung beschränkt und die Forschung in eine streng „objektive" Bahn gebracht werden könne [2]). Aber die Willkür der Hypothesenbildung, die sich auf diesem vermeintlich streng objektiven Wege ergab, erwies sich zuletzt kaum minder groß als die der Phantasiebildung. Der älteren Form der Sturm- und Gewittermythologie trat die Astralmythologie gegenüber, die selbst alsbald wieder in die verschiedenen Formen, der Sonnenmythologie, der Mondmythologie, der Gestirnmythologie auseinanderfiel. In dem Maße, als jede dieser Formen sich, mit Ausschluß der übrigen, als einziges Prinzip der Erklärung zu konstituieren und zu behaupten strebte, zeigte es sich immer deutlicher, daß die Anknüpfung an bestimmte Einzelkreise gegebener Objekte die gesuchte objektive Eindeutigkeit der Erklärung selber in keiner Weise zu gewährleisten vermochte.

[1]) Vgl. besonders Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910, und H. Leßmann, Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung, Leipzig 1908.

[2]) Als „Postulat" jeder Mythenerklärung wird dieser Grundsatz z. B. von Ehrenreich (a. a. O. S. 41, 192 ff., 213) aufgestellt.

Ein anderer Weg zu einer letzten Einheit der Mythenbildung schien sich zu eröffnen, indem man diese Einheit nicht sowohl als natürliche, als vielmehr als geistige Einheit zu bestimmen suchte — indem man sie als die Einheit nicht eines Objektkreises, sondern als die eines historischen Kulturkreises faßte. Gelang es einen solchen Kulturkreis als den gemeinsamen Ursprung der großen mythischen Grundmotive zu erweisen und als den Mittelpunkt, von dem aus sie sich nach und nach über die ganze Weite des Erdkreises verbreiteten, so schien damit von selbst auch der innere Zusammenhang dieser Motive erklärt. Mochte dieser Zusammenhang in den abgeleiteten und mittelbaren Formen noch so verdunkelt sein: er mußte sofort wieder hervortreten, sobald man bis zu den letzten geschichtlichen Quellen und zu den relativ einfachen Entstehungsbedingungen zurückging. Wenn ältere Theorien — wie z. B. die Benfey'sche Märchentheorie — hierbei die eigentliche Heimat der wichtigsten mythischen Motive in Indien suchten, so schien ein bündiger Beweis für die geschichtlichen Zusammenhänge und die geschichtliche Einheitlichkeit der Mythenbildung erst erbracht werden zu können, als sich der Inhalt der babylonischen Kultur der Forschung mehr und mehr erschloß. Jetzt schien mit der Frage nach der Urheimat der Kultur auch die Frage nach der ursprünglichen und einheitlichen Struktur des Mythischen beantwortet. Zu einer in sich folgerechten „Weltanschauung“ — so schloß in der Tat die Theorie des „Panbabylonismus“ — hätte der Mythos sich niemals entwickeln können, wenn er lediglich aus primitiven magischen Vorstellungen oder aus Traumerlebnissen, aus Seelenglauben oder sonstigem Aberglauben hervorgegangen wäre. Der Weg zu einer solchen Weltanschauung war vielmehr nur dort gegeben, wo ein bestimmter Begriff, ein Gedanke der Welt als eines geordneten Ganzen vorausging — eine Bedingung, die nirgends sonst als in den Anfängen der babylonischen Astronomie und Kosmogonie erfüllt war. Von dieser gedanklichen und historischen Orientierung aus schien sich erst die Möglichkeit zu erschließen, den Mythos nicht als eine wirre Ausgeburt der Phantasie, sondern als ein in sich geschlossenes und aus sich verständliches System zu begreifen. Auf die empirischen Grundlagen dieser Theorie des Panbabylonismus braucht hier nicht näher eingegangen zu werden[1]) — was diese Theorie indessen auch im rein methodologischen Sinne merkwürdig macht, ist der Umstand, daß sie sich, näher betrachtet, keineswegs als eine bloß empirische Behauptung über die tatsächlichen geschichtlichen Ursprünge des Mythos, sondern als eine Art apriorischer Behauptung über Richtung und Ziel der Mythenforschung erweist. Daß alle Mythen astralen Ursprungs, daß sie letzten Endes „Kalendermythen“ sein müßten: das wird von den Anhängern des Panbabylonismus geradezu als Grundforderung der Methode, als der „Ariadnefaden“ bezeichnet, der allein im Stande sei, durch das Labyrinth der Mythologie hindurchzuführen. Immer wieder war es dieses allgemeine Postulat, das dazu dienen mußte, die Lücken der empirischen Überlieferung und der empirischen Beweisführung auszufüllen, — das aber eben damit auch immer deutlicher darauf hinwies, daß die Grundfrage der Einheit des mythischen Bewußtseins auf dem Wege der rein empirischen und der historisch-objektiven Betrachtung zu keiner endgültigen Lösung zu bringen war.

Mehr und mehr befestigte sich daher die Einsicht, daß die bloß faktische Einheit der mythischen Grundgebilde, selbst wenn es gelänge, sie über allen Zweifel zu erheben, solange ein bloßes Rätsel bleiben muß, als sie nicht auf eine tiefere Strukturform der mythischen Phantasie und des mythischen Denkens zurückgeführt wird. Zur Bezeichnung dieser Strukturform aber bot sich, wenn man den Boden der rein deskriptiven Betrachtung nicht verlassen wollte, zuletzt kein anderer Begriff als der Bastian'sche Begriff der „Völkergedanken“ dar. Er besitzt, prinzipiell betrachtet, vor allen rein objektiv-gewendeten Erklärungsformen den entscheidenden Vorzug, daß es jetzt nicht mehr bloß die Inhalte und Gegenstände der Mythologie, sondern die Funktion des Mythischen selbst ist, worauf die Frage sich richtet. Die Grundrichtung dieser Funktion soll als gleichbleibend nachgewiesen werden, unter so verschiedenen Bedingungen sie auch ausgeübt wird und so verschiedenartige Objekte sie auch in ihren Kreis zieht. Die gesuchte Einheit wird damit von Anfang an gleichsam von außen nach innen, von der Wirklichkeit der Dinge in die des Geistes verlegt. Aber auch diese Idealität ist, solange sie lediglich

[1]) Zur Begründung der Grundthese des „Panbabylonismus“ vgl. besonders die Schriften von Hugo Winckler (Himmelsbild und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker (Der alte Orient III, 2 und 3, Leipzig 1901); Die Weltanschauung des alten Orients. Der alte Orient und die Bibel (Ex oriente lux I, II, Leipzig 1905 f.; Die babylonische Geisteskultur, Leipzig 1907) und A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913. Zur Kritik des „Panbabylonismus“ siehe z. B. M. Jastrow jr., Religious belief and practice in Babylonia and Assyria, New York und London 1911, S. 413 ff. und Bezold, Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern (Heidelberger Akademievortr. 1911).

psychologisch gefaßt und durch die Kategorien der Psychologie bestimmt wird, nicht eindeutig charakterisiert. Wenn von der Mythologie als einem geistigen Gesamtbesitz der Menschheit gesprochen wird, dessen Einheit sich zuletzt aus der Einheit der menschlichen „Seele" und aus der Gleichartigkeit ihres Tuns erklären soll, so geht doch die Einheit der Seele selbst alsbald wieder in eine Mehrheit verschiedener Potenzen und „Vermögen" auseinander. Sobald die Frage gestellt wird, welcher dieser Potenzen im Aufbau der mythischen Welt die entscheidende Rolle zufällt, so ergibt sich alsbald wieder ein Wettstreit und Widerstreit verschiedener Erklärungsarten. Entstammt der Mythos letzten Endes der Phantasie, dem Spiel der subjektiven Einbildungskraft, oder geht er in jedem Einzelfalle auf eine „reale Anschauung" zurück, in der er sich gründet? Stellt er eine primitive Form der Erkenntnis dar und ist er insofern im wesentlichen ein Gebilde des Intellekts oder gehört er seinen Grundäußerungen nach der Sphäre des Affekts und des Willens an? Je nach der Antwort, die man auf diese Frage erteilt, scheinen sich der wissenschaftlichen Mythenforschung und Mythendeutung ganz verschiedene Wege zu eröffnen. Wie die Theorien sich zuvor nach den Objektkreisen unterschieden, die sie für die Bildung des Mythos als entscheidend ansehen, so unterscheiden sie sich jetzt nach den seelischen Grundkräften, auf die sie ihn zurückführen. Und auch hier scheinen sich die verschiedenen prinzipiell möglichen Erklärungsarten ständig zu erneuern und in einer Art Kreislauf einander zu folgen. Auch die Form der reinen „Intellektualmythologie", die lange Zeit als überwunden galt, — auch die Auffassung, daß der Kern des Mythos in einer verstandesmäßigen Deutung der Erscheinungen zu suchen sei, ist neuerdings wieder stärker hervorgetreten. Gegenüber Schellings Forderung der „tautegorischen" Deutung der mythischen Gestalten wurde jetzt wieder eine Art Ehrenrettung der „Allegorie und Allegorese" versucht [1]). In alledem zeigt sich, wie die Frage nach der Einheit des Mythos ständig in der Gefahr steht, sich in irgend einer Einzelheit zu verlieren und sich in ihr zu befriedigen. Ob diese Einzelheit als die eines natürlichen Objektgebiets oder als die eines bestimmten geschichtlichen Kulturkreises oder endlich als die einer besonderen psychologischen Grundkraft angesehen wird, gilt hierbei prinzipiell gleichviel. Denn in all diesen Fällen wird die gesuchte Einheit fälschlich in

[1]) Vgl. Fritz Langer, Intellektualmythologie. Betrachtungen über das Wesen des Mythus und der mythischen Methode, Leipzig 1916, besonders Kap. 10—12.

die Elemente verlegt, statt in der charakteristischen Form gesucht zu werden, die aus diesen Elementen ein neues geistiges Ganze, eine Welt der symbolischen „Bedeutung" hervorgehen läßt. Wie indes die kritische Erkenntnislehre die Erkenntnis — bei aller unabsehbaren Mannigfaltigkeit der Gegenstände, auf die sie sich richtet, und bei aller Verschiedenheit der psychischen Kräfte, auf die sie sich in ihrem aktuellen Vollzug stützt — dennoch als ein ideelles Ganze nimmt, dessen allgemeine konstitutive Bedingungen sie aufsucht, so gilt die gleiche Betrachtungsweise für jede geistige Einheit des „Sinns". Sie muß zuletzt immer statt in genetisch-kausaler, in teleologischer Hinsicht festgestellt und sichergestellt werden — als eine Zielrichtung, der das Bewußtsein im Aufbau der geistigen Wirklichkeit folgt. Was in einer solchen Zielrichtung ersteht und was zuletzt als geschlossenes Gebilde vor uns steht — das hat ein selbstgenügsames „Sein" und einen autonomen Sinn, gleichviel ob wir die Art seiner Entstehung durchschauen und auf welche Weise wir sie uns deuten. So stellt auch der Mythos, wenngleich er sich auf keinen Einzelkreis von Dingen oder Vorgängen beschränkt, sondern die Gesamtheit des Seins umspannt und mit sich durchdringt, und wenngleich er die verschiedenartigsten geistigen Potenzen als seine Organe braucht, einen einheitlichen „Blickpunkt" des Bewußtseins dar, von dem aus die „Natur" wie die „Seele", das „äußere", wie das „innere" Sein, in einer neuen Gestalt erscheint. Diese seine „Modalität" gilt es zu fassen und in ihren Bedingungen zu verstehen. Die empirische Wissenschaft, die Ethnologie wie die vergleichende Mythenforschung und Religionsgeschichte, stellt hier nur das Problem auf, indem sie, je weiter sie den Kreis ihrer Betrachtung spannt, die „Gleichläufigkeit" der Mythenbildung in umso helleres Licht stellt. Aber auch hier gilt es, hinter dieser empirischen Regelmäßigkeit nun erst die ursprüngliche Gesetzlichkeit des Geistes zu suchen, auf die sie zurückgeht. Wie sich innerhalb der Erkenntnis die bloße „Rhapsodie der Wahrnehmungen" kraft bestimmter Formgesetze des Denkens zu einem System des Wissens umbildet, so darf und muß nach der Beschaffenheit jener Formeinheit gefragt werden, die es bewirkt, daß die unendlich vielgestaltige Welt des Mythos kein bloßes Konglomerat willkürlicher Vorstellungen und beziehungsloser Einfälle ist, sondern sich zu einem charakteristischen geistigen Gebilde zusammenfaßt. Auch hier bleibt die bloße Bereicherung unserer faktischen Kenntnis so lange unfruchtbar, als sie nicht zugleich zu einer Vertiefung der prinzipiellen Erkenntnis hinführt, indem statt

eines bloßen Aggregats einzelner Motive eine durchgehende Gliederung, eine bestimmte Über- und Unterordnung der formgebenden Momente sichtbar gemacht wird.

Wenn sich indes nach dieser Seite hin die Einreihung des Mythos in ein Gesamtsystem der „symbolischen Formen“ unmittelbar förderlich erweist — so schließt sie freilich, wie es scheint, auch eine bestimmte Gefahr in sich. Denn der Vergleich der mythischen Form mit anderen geistigen Grundformen droht zu einer Nivellierung ihres eigentlichen Gehaltes zu führen, sobald man ihn in rein inhaltlichem Sinne nimmt und ihn auf bloß inhaltliche Übereinstimmungen oder Beziehungen zu gründen sucht. In der Tat fehlt es nicht an Versuchen, den Mythos dadurch „verständlich“ zu machen, daß man ihn auf irgend eine andere Form des Geistes, sei es auf die der Erkenntnis, sei es auf die Kunst oder die Sprache zurückführt. Wenn Schelling den Zusammenhang zwischen Sprache und Mythos dahin bestimmte, daß er die Sprache als eine „verblichene Mythologie“ ansah [1]) — so ging eine spätere Richtung der vergleichenden Mythenforschung umgekehrt darauf aus, die Sprache als das primäre, den Mythos als das sekundäre Gebilde zu erweisen. So hat z. B. Max Müller versucht, Mythos und Sprache derart zu verketten, daß er das Wort und seine Vieldeutigkeit als den ersten Anlaß der mythischen Begriffsbildung zu erweisen trachtete. Als das Bindeglied zwischen beiden gilt ihm die Metapher, die, im Wesen und in der Funktion der Sprache selbst wurzelnd, nun auch dem Vorstellen selbst jene Richtung gibt, die zu den Gebilden des Mythos hinführt. Die Tatsache der „Paronymie“, der Umstand, daß ein und dasselbe Wort für ganz verschiedene Vorstellungsgebilde gebraucht wird, wird hier zum Schlüssel der Mythendeutung. Der Quell und Ursprung alles mythischen Seins ist der sprachliche Doppelsinn — der Mythos selbst ist somit nichts anderes als eine Art Erkrankung des Geistes, die in einer „Krankheit der Sprache“ ihren letzten Grund hat. In solcher Form pflegt freilich die sprachliche „Erklärung“ mythischer Motive nicht mehr aufzutreten; aber noch immer scheint der Versuch lockend, die Sprache im ganzen wie im einzelnen, als das eigentliche Vehikel der Mythenbildung zu erweisen. In der Tat wird die vergleichende Mythenforschung, wie die vergleichende Religionsgeschichte immer wieder auf Tatsachen hingeführt, die die Gleichung: numina = nomina von den verschiedensten Seiten her zu bestätigen scheinen. In einer ganz neuen

[1]) Vgl. Philosophie der Mythologie, 3. Vorles., a. a. O. S. 52.

Tiefe und Fruchtbarkeit ist der Gedanke, der dieser Gleichsetzung zugrunde liegt, von Usener durchgeführt worden. Die Analyse und die Kritik der „Götternamen“ wird hier als das geistige Werkzeug erwiesen, das, richtig gebraucht, allein im Stande ist, das Verständnis des Prozesses der religiösen Begriffsbildung zu erschließen. Damit eröffnet sich der Ausblick auf eine allgemeine Bedeutungslehre, in der Sprachliches und Mythisches untrennbar vereint und korrelativ auf einander bezogen ist. Der Fortschritt, den die Philologie und die Religionsgeschichte in philosophischer Hinsicht durch diese Theorie Useners erreicht hat, besteht auch hier wieder darin, daß die Frage nicht mehr auf den nackten Inhalt der Einzelmythen, sondern auf den Mythos und die Sprache als Ganzes, als in sich gesetzmäßige geistige Formen, gerichtet wird. Für Usener ist die Mythologie nichts anderes als die Lehre (λόγος) vom Mythos, oder die „Formenlehre der religiösen Vorstellungen“. Sie strebt nichts Geringeres an als „die Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit des mtyhischen Vorstellens aufzuweisen und dadurch nicht nur die mythologischen Gebilde der Volksreligionen, sondern auch die Vorstellungsformen monotheistischer Formen verständlich zu machen.“ Wie weit diese Methode, das Wesen der Götter aus ihrem Namen und aus der Geschichte ihres Namens zu lesen, vorzudringen vermag, und wie helles Licht sie über die Struktur der mythischen Welt zu verbreiten vermag, — dafür stellen Useners „Götternamen“ ein bewunderungswürdiges Beispiel dar. Hier ist nicht nur im einzelnen der Sinn und das Werden der griechischen Göttergestalten von der Philologie und Sprachgeschichte her erleuchtet, sondern zugleich der Versuch gemacht, eine bestimmte allgemeine und typische Abfolge im mythischen und sprachlichen Vorstellen selbst und demgemäß eine wechselseitige Entsprechung in ihrer beiderseitigen Entwicklung aufzuweisen [1]). Und da der Mythos andererseits die ersten Anfänge und Versuche einer Erkenntnis der Welt in sich faßt, da er sich weiterhin als das vielleicht früheste und allgemeinste Erzeugnis der ästhetischen Phantasie darstellt: — so hätten wir in ihm wieder jene unmittelbare Einheit „des“ Geistes vor uns, von der alle Sonderformen nur Bruchstücke, nur einzelne Manifestationen wären. Aber auch hier gilt es, statt der romantischen Ursprungseinheit, in welcher die Gegensätze sich aufzulösen und ineinander überzugehen scheinen, die kritisch-transzendentale Begriffseinheit zu suchen, die vielmehr auf die Er-

[1]) S. Usener, Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn 1896.

haltung, auf die klare Bezeichnung und Begrenzung der Sonderformen hinzielt. Das Prinzip dieser Sonderung wird deutlich, wenn man hier das Problem der Bedeutung mit dem der Bezeichnung verknüpft — d. h. wenn man auf die Art reflektiert, in der sich in den verschiedenen geistigen Äußerungsformen der „Gegenstand“ mit dem „Bild“, der „Gehalt“ mit dem „Zeichen“ verknüpft und in der sich zugleich beide voneinander ablösen und sich gegeneinander selbständig erhalten.

Denn hierbei zeigt es sich freilich als ein Grundmoment der Übereinstimmung, daß sich die aktive, die schöpferische Kraft des Zeichens ebensowohl im Mythos wie in der Sprache, ebensowohl in der künstlerischen Gestaltung wie in der Bildung der theoretischen Grundbegriffe der Erkenntnis. Was Humboldt von der Sprache sagt, daß der Mensch sie zwischen sich und die innerlich und äußerlich auf ihn einwirkende Natur stelle, — daß er sich mit einer Welt von Lauten umgebe, um die Welt von Gegenständen in sich aufzunehmen und zu bearbeiten: das gilt genau ebenso von den Gebilden der mythischen und ästhetischen Phantasie. Sie sind nicht sowohl Reaktionen auf Eindrücke, die von außen auf den Geist geübt werden, als vielmehr echte geistige Aktionen. Schon in den ersten, in den im gewissen Sinne „primitivsten“ Äußerungen des Mythos wird deutlich, daß wir es in ihnen nicht mit einer bloßen Spiegelung des Seins, sondern mit einer eigentümlichen bildenden Bearbeitung und Darstellung zu tun haben. Auch hier läßt sich verfolgen, wie eine anfangs bestehende Spannung zwischen „Subjekt“ und „Objekt“, zwischen dem „Innen“ und „Außen“ sich allmählich löst, indem zwischen beide Welten, immer vielgestaltiger und reicher, ein neues mittleres Reich tritt. Der Sachwelt, die ihn umfängt und beherrscht, stellt der Geist eine eigene selbständige Bildwelt entgegen — der Macht des „Eindrucks“ tritt allmählich immer deutlicher und bewußter die tätige Kraft zum „Ausdruck“ gegenüber. Aber diese Schöpfung trägt freilich selbst noch nicht den Charakter der freien geistigen Tat, sondern den Charakter der naturhaften Notwendigkeit, den Charakter eines bestimmten psychologischen „Mechanismus“ an sich. Eben weil auf dieser Stufe noch kein selbständiges und selbstbewußtes, frei in seinen Produktionen lebendes Ich vorhanden ist, sondern weil wir hier erst an der Schwelle des geistigen Prozesses stehen, der dazu bestimmt ist, „Ich“ und „Welt“ gegeneinander abzugrenzen, muß die neue Welt des Zeichens dem Bewußtsein selbst als eine durchaus „objektive“ Wirklichkeit erscheinen. Aller

Anfang des Mythos, insbesondere alle magische Weltauffassung, ist von diesem Glauben an die objektive Wesenheit und an die objektive Kraft des Zeichens durchdrungen. Wortzauber, Bildzauber und Schriftzauber bilden den Grundbestand der magischen Betätigung und der magischen Weltansicht. Man könnte hierin, wenn man auf die Gesamtstruktur des mythischen Bewußtseins hinblickt, eine eigentümliche Paradoxie finden. Denn wenn, nach einer allgemein herrschenden Auffassung, der Grundtrieb des Mythos ein Trieb zur Belebung, d. h. zur konkret-anschaulichen Erfassung und Darstellung aller Daseinselemente sein soll: wie kommt es alsdann, daß dieser Trieb sich mit besonderer Intensität gerade auf das „Unwirklichste“ und Lebloseste richtet: — daß eine Welt, die an sich selbst nichts und alles nur durch die Beziehung auf ein anderes ist, daß das Schattenreich der Worte, der Bilder und Zeichen eine solche substantielle Gewalt über das mythische Bewußtsein gewinnt? Wie kommt es zu diesem Glauben an das „Abstrakte“, zu diesem Kult des Symbols, in einer Welt, in der der allgemeine Begriff nichts, die Empfindung, der unmittelbare Trieb, die sinnliche Wahrnehmung und Anschauung alles zu sein scheint? Eine Antwort auf diese Frage läßt sich erst finden, wenn man erkennt, daß sie, in dieser Form wenigstens, falsch gestellt ist — sofern sie eine Scheidung, die wir auf der Stufe der denkenden Betrachtung, der Reflexion und der wissenschaftlichen Erkenntnis vornehmen und die wir hier notwendig vornehmen müssen, in ein Gebiet geistigen Lebens hineinträgt, das dieser Scheidung vorausliegt und ihr gegenüber indifferent bleibt. Die mythische Welt ist nicht insofern „konkret“, als sie es nur mit sinnlich-gegenständlichen Inhalten zu tun hat und alle bloß „abstrakten“ Momente, alles was lediglich Bedeutung und Zeichen ist, von sich ausschließt und abstößt — sondern sie ist es dadurch, daß in ihr die beiden Momente, das Dingmoment und das Bedeutungsmoment, unterschiedslos ineinander aufgehen; daß sie hier in eine unmittelbare Einheit zusammengewachsen, „konkresziert“ sind. Gegenüber der Welt des sinnlich-passiven Eindrucks richtet auch der Mythos, als eine ursprüngliche Weise der Gestaltung, von Anfang an eine bestimmte Schranke auf — auch er entsteht, gleich der Kunst und der Erkenntnis in einem Prozeß der Scheidung, in einer Trennung vom unmittelbar „Wirklichen“ — d. h. vom schlechthin Gegebenen. Aber wenn er in diesem Sinne einen der ersten Schritte über das „Gegebene“ hinaus bedeutet, so tritt er doch mit seinem eigenen Erzeugnis alsbald wieder in die Form der Gegebenheit zurück. Er erhebt

sich geistig über die Dingwelt, aber er tauscht in den Gestalten und Bildern, die er an ihre Stelle setzt, nur eine andere Form des Daseins und der Gebundenheit ein. Was den Geist von der Fessel der Dinge zu befreien schien, das wird ihm jetzt zu einer neuen Fessel, die um so unzerreißbarer ist, als es hier keine bloß physische, sondern selbst schon eine geistige Macht ist, deren Gewalt er erfährt. Aber ein solcher Zwang enthält freilich in sich selbst schon die immanente Bedingung seiner künftigen Aufhebung; enthält die Möglichkeit eines geistigen Befreiungsprozesses, der sich im Fortschritt von der Stufe der magisch-mythischen Weltansicht zur eigentlich religiösen Weltansicht tatsächlich vollzieht. Auch dieser Übergang ist dadurch bedingt, daß der Geist sich zu der Welt der „Bilder“ und „Zeichen“ in ein neues freies Verhältnis setzt — daß er sie, indem er noch unmittelbar in ihnen lebt und sie gebraucht, doch zugleich in einer anderen Weise als zuvor durchschaut und sich damit über sie erhebt.

Und in noch weiterem Ausmaß und damit in gesteigerter Deutlichkeit steht die gleiche Dialektik dieses Grundverhältnisses, dieser Bindung und Lösung, die der Geist durch seine eigenen selbstgeschaffenen Bildwelten erfährt, vor uns, wenn wir hier den Mythos den anderen Gebieten des symbolischen Ausdrucks vergleichen. Auch für die Sprache besteht zunächst kein scharfer Trennungsstrich, durch den das Wort und seine Bedeutung, der Sachgehalt der „Vorstellung“ und der Gehalt des bloßen „Zeichens“ voneinander geschieden würden, sondern beides geht unmittelbar ineinander ein und ineinander über. Die „nominalistische“ Ansicht, für die die Worte nur noch konventionelle Zeichen, bloße flatus vocis sind, ist erst das Ergebnis einer späteren Reflexion, nicht aber der Ausdruck des „natürlichen“, des unmittelbaren Sprachbewußtseins. Für dieses gilt das „Wesen“ des Dinges im Worte nicht nur als mittelbar bezeichnet, sondern es ist in ihm in irgendeiner Weise enthalten und gegenwärtig. Im Sprachbewußtsein der „Primitiven“ und im Sprachbewußtsein des Kindes läßt sich diese Stufe der vollen „Konkreszenz“ von Namen und Sache noch in höchst prägnanten Beispielen aufweisen. Aber im Fortgang der geistigen Entwickelung der Sprache setzt sich freilich auch hier die immer schärfere und bewußtere Trennung durch. Wenn die Welt der Sprache, gleich der des Mythos, in die sie noch gleichsam eingebettet, der sie unmittelbar verhaftet erscheint, zunächst durchaus an der Einerleiheit von Wort und Wesen, von „Bedeutendem“ und „Bedeutetem“ festhält — so ergibt sich doch in dem Maße, als ihre selbständige gedankliche Grundform, als die eigentliche Kraft des Logos in ihr hervortritt, die immer bestimmtere Ablösung. Gegenüber allem sonstigen bloß physischen Dasein und aller physischen Wirksamkeit tritt das Wort als ein Eigenes und Eigentümliches, in seiner rein ideellen, in seiner „signifikativen“ Funktion heraus. Und zu einer neuen Stufe der „Ablösung“ sehen wir uns sodann in der Kunst geführt. Auch hier gibt es nicht von Anfang an eine scharfe und klare Abgrenzung des „Ideellen“ und des „Reellen“. Die Anfänge der bildenden Kunst reichen, wie es scheint, in eine Sphäre zurück, in der die Tätigkeit des Bildens selbst noch unmittelbar im magischen Vorstellungskreis wurzelt und auf bestimmte magische Zwecke gerichtet ist, in der somit das Bild selbst noch keineswegs selbständige, rein „ästhetische“ Bedeutung hat. Dennoch wird schon in der ersten Regung eigentlich künstlerischer Gestaltung im Stufengang der geistigen Ausdrucksformen ein ganz neuer Anfang, ein neues „Prinzip“ erreicht. Denn hier zuerst gewinnt die Bildwelt, die der Geist der bloßen Sach- und Dingwelt gegenüberstellt, eine rein immanente Geltung und Wahrheit. Sie zielt nicht auf ein anderes und verweist nicht auf ein anderes, sondern sie „ist“ schlechthin und besteht in sich selbst. Aus der Sphäre der Wirksamkeit, in der das mythische Bewußtsein und aus der Sphäre der Bedeutung, in der das sprachliche Zeichen verharrt, sind wir nun in ein Gebiet versetzt, in dem gleichsam nur dieses reine „Sein“, nur die ihm eigene innewohnende Wesenheit des Bildes als solchen ergriffen wird. Damit erst formt sich die Welt des Bildes zu einem in sich geschlossenen Kosmos, der in seinem eigenen Schwerpunkt ruht. Und nun erst vermag auch der Geist zu ihr ein wahrhaft freies Verhältnis zu finden. Die ästhetische Welt wird, gemessen an den Maßstäben der dinglichen, der „realistischen“ Ansicht, zu einer Welt des „Scheines“; — aber indem eben dieser Schein die Beziehung auf die unmittelbare Wirklichkeit, auf die Welt des Daseins und des Wirkens, in der auch die magisch-mythische Anschauung sich bewegt, nunmehr hinter sich läßt, schließt er damit einen ganz neuen Schritt zur „Wahrheit“ in sich. So stellt sich im Verhältnis des Mythos, der Sprache und der Kunst, so sehr ihre Gestaltungen in den konkreten geschichtlichen Erscheinungen unmittelbar ineinandergreifen, doch ein bestimmter systematischer Stufengang, ein ideeller Fortschritt dar, als dessen Ziel es sich bezeichnen läßt, daß der Geist in seinen eigenen Bildungen, in seinen selbstge-

schaffenen Symbolen nicht nur ist und lebt, sondern daß er sie als das, was sie sind, begreift. Auch diesem Problem gegenüber bewährt sich somit, was Hegel als das durchgehende Thema der „Phänomenologie des Geistes" bezeichnet hat: das Ziel der Entwicklung liegt darin, daß das geistige Sein nicht bloß als Substanz, sondern ebensosehr als „Subjekt" aufgefaßt und ausgedrückt werde. In dieser Hinsicht schließen sich die Probleme, die aus einer „Philosophie der Mythologie" herauswachsen, wieder unmittelbar denen an, die aus der Philosophie und der Logik der reinen Erkenntnis erstehen. Denn auch die Wissenschaft scheidet sich von den anderen Stufen geistigen Lebens nicht dadurch, daß sie, statt irgendwelcher Vermittelungen durch Zeichen und Symbole zu bedürfen, nun der hüllenlosen Wahrheit, der Wahrheit der „Dinge an sich" gegenübersteht — sondern dadurch, daß sie die Symbole, die sie gebraucht, anders und tiefer als jene es vermögen, als solche weiß und begreift.

Zur Systemidee in der Philosophie.

Von

Hans-Georg Gadamer.

Das Ziel der folgenden Erwägungen ist es, einiges über die Rolle der Systemidee in der philosophischen Arbeit auszumachen. Insofern sind sie ein Beitrag zur Methodenfrage der Philosophie. Da aber Anspruch und Leistung jeder Methode ihrem Rechte nach begründet sind in der Eigenheit des Seins ihrer Gegenstände, kann eine jede Orientierung in einer Methodenfrage allein durch eine Untersuchung der Gegenstände gewonnen werden. Vollends die Idee eines Systems der Philosophie ist nur insoweit für die philosophische Arbeitsweise von Belang, als die Struktur der philosophischen Gegenstände eine systematische ist. Gewiß kann die Systemkategorie auch unter Umständen als reine Methodenkategorie fungieren, d. h., keinen Anspruch auf gegenständliche Geltung implizierend — dies überall da, wo von klassifizierender Systematik, von Gliederung aus Rücksichten der Erkenntnistechnik die Rede sein darf — in der Philosophie jedoch ist es das Sein der Gegenstände, dem eine systematische Struktur zukommt, und überall, wo es philosophische Systeme gab, war ihr Anspruch, das System des Seins darzustellen. Wie der systematischen Struktur der philosophischen Gegenstände der Weg ihrer Bearbeitung im einzelnen zu genügen vermag, bleibt dabei zunächst noch ganz offen. Vielleicht sogar ist nur der Aphorismus und das Paradox imstande, das Ganze des Seins, mit dem es der Philosoph zu tun hat, in seiner vollen Weite unverengt zu spiegeln. Aber selbst dann noch, wie etwa bei Friedrich Schlegel, liegt in solchem Verzicht auf die Systematik des Philosophierens die grundsätzliche Anerkennung der Systemstruktur der philosophischen Gegenstände.

Es ließe sich nun die spezifische Eigenart der Systemstruktur des philosophischen Gegenstandsfeldes als Ganzen sehr durchsichtig gegen Seiendes abheben, dem seinerseits eine spezifische Systemstruktur eignet, etwa gegen das Systemsein des Organis-

mus, oder der Persönlichkeit — oder etwa des Kunstwerkes. Es ließe sich dabei auch zeigen (was der Interessenrichtung dieser Überlegungen hier durchaus entgegenkäme), wie die Bestimmung der philosophischen Methode durch den Systemcharakter der philosophischen Gegenstandswelt eine ganz spezifische ist, kaum noch vergleichbar mit der durch die Systemstruktur der Persönlichkeit oder des ästhetischen Gegenstandes bedingten Haltung des Menschen gegenüber dieser Art Gegenstände. Hier sei jedoch nur ein einzelner Zusammenhang, dessen Belang für die Aufklärung des Seins der philosophischen Gegenstände freilich nicht gering ist, zur Diskussion gestellt: der Zusammenhang der Systemstruktur der Philosophie mit ihrer Geschichtlichkeit, genauer, es soll versucht werden, an der Geschichtlichkeit der Philosophie zu zeigen, wie und in welchem Sinne mit dem Systemcharakter der philosophischen Gegenstände und ihrer Seinsweise die Methode der Philosophie selbst ihren Möglichkeiten nach durchsichtig wird. Daß Geschichte der Philosophie nicht einfach Geschichte einer Wissenschaft ist, wie etwa Geschichte der Mathematik, sondern selbst Philosophie ist, ist von jeher beachtet und durch die wissenschaftliche Tat befestigt worden. Ebenso ist es klar, daß Philosophiegeschichte wenig vergleichbar ist etwa mit Literaturgeschichte oder mit Verfassungsgeschichte, denn ein Verstehen vergangener Philosophen und ihrer Philosophie ist im philosophischen Sinne nur möglich und nur gefordert für einen Philosophen, der selbst in der Spannung einer eigenen Auseinandersetzung mit den Sachen lebt. Gegenüber dem Historismus und der psychologisch-biographischen Auffassung aller Geschichte im 19. Jahrhundert war es die Leistung der Marburger Schule vor allem, der Philosophie ihre Geschichte als ihr eigenes und wesentliches Thema wiedergegeben zu haben. Ob und wie weit die geschichtsphilosophische Basis der Marburger Schule ausreicht, um gerade aus dem Anderssein philosophischer Vergangenheit die Möglichkeit einer philosophischen Auseinandersetzung mit ihr zu gewinnen, muß die Überlegung lehren, wie Philosophie überhaupt da ist und was ihre Geschichtlichkeit in der Weise ihres Daseins ausmacht.

Überall in der Geschichte sind die philosophischen Gegenstände in Problemen da. Treibende Kraft der philosophischen Forschung ist Probleminteresse. Das freilich gilt in gewisser Weise von aller wissenschaftlichen Forschung. Selbst in der natürlichen Welterfahrung liegt eine Erkenntnisspannung, die aus der Fraglichkeit der Weltinhalte entspringt. Indessen ist in der philosophischen Haltung Probleminteresse in ganz bestimmter Eigenart führend. Das Fragen des natürlichen Lebens treibt sich jeweils zu einer Antwort vor, die dem Bedarf des Lebens genügt, und kommt in ihr zur Ruhe. Ähnlich die Arbeit der Wissenschaft: in der methodischen Bearbeitung der Probleme strebt man diese ihrer Lösung zuzuführen, und mag auch immer ein ungelöster Rest zum Ausgang neuer Problemstellungen werden: ihr Sinn erfüllt sich in ihrer grundsätzlichen Auflösbarkeit. Anders in der Philosophie: hier ist es die objektive Fraglichkeit der Gegenstände, in deren Aufzeigung die Philosophie selbst allererst ihr Dasein findet. Nicht in der Lösung der Probleme, sondern in der Klärung und Präzisierung der Problemstellungen, im Aufweisen der sachlichen Grundlagen, die Sinn und Gehalt der Probleme bestimmen, also im Grunde in ihrer ausbildenden Verschärfung scheint hier die wesentliche Arbeit zu bestehen. Liegt in der Wissenschaft sonst der Sinn und das Recht einer Problemstellung in ihrer Fruchtbarkeit, d. h. in ihrem Werte für die weitere Erforschung des betreffenden Sachgebietes, so scheint sich das philosophische Problem dagegen unberührt von solcher heuristischen Rücksicht aus eigener Kraft in seiner unausweichlichen Aufgegebenheit zu behaupten. Allein in seiner Notwendigkeit, im Hindrängen des ersten, noch unbestimmten philosophischen Fragens und Forschens auf diese Probleme, liegt ihr Recht. Sofern nun die Präzisierung und Prägnanz der Problemstellung in der Konsequenz des philosophischen Fragens liegt und damit die philosophische Haltung selbst zu ihrer höchsten Schärfe gesteigert ist, erweist sich gerade der Problemcharakter als die spezifische Seinsweise der philosophischen Gegenstände. In der Unlösbarkeit der Probleme — sofern sie eine grundsätzliche, in den Sachen selbst motivierte ist — bekundet sich ihre philosophische Valenz. Soll hier überhaupt noch von Lösung der Probleme die Rede sein, so jedenfalls in einem ganz neuen Sinne: Die Entfaltung des sachlichen Gehaltes eines Problems, gleichbedeutend damit der Erweis seiner im Gegenständlichen begründeten Notwendigkeit, begrenzt den Kreis von Aufgaben, den ein philosophisches Problem seinem Ursinne nach allein der Forschung stellen kann. Der Satz, daß ein richtig gestelltes Problem die Antwort bestimmt, ist also in der Philosophie dahin zu verschärfen, daß hier in der Richtigkeit der Problemstellung selbst jede zu beanspruchende Lösung besteht. Gerade in solchem Aushalten des Problems in seiner Unentscheidbarkeit und offenen Ungewißheit liegt das Wesentliche der philosophischen Haltung.

Was aber heißt Richtigkeit der Problemstellung? Hat die Rede von falschgestellten Fragen, die für die Methodologie des Neukantianismus so charakteristisch ist, überhaupt ein Recht? Oder liegt hierin immer und überall eine unberechtigte Abweisung von Problemen? Ist es immer — und kann es nur sein — die Rücksicht auf einen vorgefaßten systematischen Standpunkt, also die philosophische Tragweite der Probleme im Dienste eines bestimmten im voraus gewissen Systemgedankens, die über ihre Berechtigung entscheidet? Ist es so, dann ist der kritische Vorbehalt gegenüber solcher Abweisung von Problemen durchaus am Platze, dann ist es oberste Pflicht der philosophischen Forschung, allen Problemen Rechnung zu tragen, es mit allen aufzunehmen. Denn Probleme rein um gewisser systematischer Konsequenzen willen abweisen, heißt, die offene Ungewißheit nicht aushalten können, die die Würde der philosophischen Haltung ausmacht, und ist Verfall an eine zu billige Sicherheit.

Nun läßt sich aber mit der Rede von falsch gestellten Problemen abseits von allen systematischen Vorurteilen ein guter Sinn verbinden. Die Aufweisung des sachlichen Gehaltes eines in bestimmter Fassung vorliegenden Problems kann das Problem selbst in Nichts verschwinden machen. Nicht überall, wo Probleme aufgeworfen werden, braucht diesen Problemstellungen eine objektive Problematik der Sachen zugrunde zu liegen. Es gibt auch Scheinprobleme. Da nun jede Formulierung von Problemen aus den Sachen ausschneidet, Akzente setzt und eine bestimmte Auswertung vorbereitet, liegt in ihr bereits ein bestimmtes Vorurteil über die Sache und eine spezifische Verantwortlichkeit; d. h. es besteht die grundsätzliche Möglichkeit, daß die Sache gar nicht, wie sie ist, in das Problem eingegangen ist: jedes aufgeworfene Problem kann auch ein Scheinproblem, d. h. der beanspruchten Sachhaltigkeit bar sein. Der Rede von falsch gestellten Problemen kann also ein guter Sinn zukommen.

Daß aber weder die Problemabweisung, die aus der Vorwegnahme einer systematischen Konzeption herrührt, noch die kritische Gegentendenz zur Aufnahme aller Probleme die skizzierte Fehlmöglichkeit in der Problemfassung eigentlich im Auge haben, läßt sich aus ihrer übereinstimmenden Stellung zum Wesen der Geschichte der Philosophie sehen. Sie arbeiten beide aus dem Bewußtsein der Beständigkeit und geschichtlichen Kontinuität der Probleme. Alle philosophische Forschung ist hier Arbeit an solchem überzeitlichen Problembestande, der in der Geschichte mit mehr oder minder großer Prägnanz erfaßt ist. Die Bearbeitung

der Probleme in eigener Forschung ist zugleich Entbindung der in der Geschichte noch umschlossen und keimhaft verhüllt auftretenden Tendenzen. Der Klassiker solcher philosophischen Auswertung der Geschichte der Philosophie ist Hegel. Zwar scheint es zunächst, als gäbe es auch in der Antike eine ähnliche Einstellung zur philosophischen Vergangenheit, in des Aristoteles teleologisch deutender Rückschau auf die Arbeit seiner Vorgänger. Trotzdem liegt in der antiken Philosophie die Sache wesentlich anders. Denn die Tradition des philosophischen Forschens, in der sich Aristoteles stehen sah, war von einer Gediegenheit, die Grundhaltung dem Dasein gegenüber von einer bindenden Gemeinsamkeit, die es rechtfertigen, eine wirkliche Selbigkeit der Probleme für die historische Kritik vorauszusetzen. Ganz anders dagegen ist die historische Situation Hegels. Sucht er im bunten Wechsel der vergangenen Welten eine eindeutige teleologische Hinführung zu seiner eigenen Gegenwart zu finden, so ist das nicht mehr als ein Versuch, im Beginn einer auseinanderberstenden Welt sich selbst eine Tradition zu geben, deren letzte Kraft in Wahrheit schon erschöpft war. — Wenn die Probleme ein Eigenleben besitzen, kraft der in ihnen waltenden objektiven Gesetzlichkeit in sich identisch die Brücke schlagen von Zeitalter zu Zeitalter, dann muß es möglich sein, diese Gesetzlichkeit als spezifischen Besitz einer in sich gegrenzten philosophischen Sphäre herauszustellen. Nach dieser Richtung ist die Hegelsche Konstruktion der Geschichte der Philosophie gegangen. Im Schema der Antithetik, die sich in dritter Phase in eine Synthese aufhebt, die selbst wieder eine neue Antithese aus sich hervortreibt, glaubt Hegel die formale Struktur der Grundgesetzlichkeit der Philosophie und ihrer Geschichte gefunden zu haben. Daß zwischen diesem geschichtlichen Werden der Philosophie und der objektiven gegenständlichen Struktur „des“ Systems eine absolute Identität besteht, daß in beiden Dimensionen die Selbstbewegung der Idee zum Absoluten hin sich ausprägt, diese metaphysische These ist es freilich, die für Hegel die Basis für seine Gesamteinstellung zur Geschichte der Philosophie hergibt. Indessen muß es möglich sein, die Struktur des geschichtlichen Ganges der Philosophie auch unabhängig von solcher metaphysischen Unterbauung unter dem gekennzeichneten Gesichtspunkt zu sehen. Wesentlich für solche Einschätzung der philosophischen Vergangenheit ist jedenfalls ein über alle Verschlingungen und Versandungen der gedanklichen Strömungen hinüberreichendes Fortschrittsbewußtsein. In unserer Arbeit stehen wir auf den Schultern unserer Vorgänger.

Der Stand der philosophischen Problemforschung, zu dem es unsere Vergangenheit brachte, hebt noch den Epigonen von heute über den Meister von gestern hinaus. Mag auch in der Hegelschen Konstruktion des Verlaufs der Philosophiegeschichte eine Überschärfung der in ihr waltenden gesetzlichen Strenge liegen, mag der ganze Umkreis metaphysischer Thesen nur zum kleinsten Teile als unverlierbarer Besitz der philosophischen Forschung durch die Geschichte hindurchgehen: im Rhythmus der Vergänglichkeiten wird sich der Ausschnitt des endgültig sichtbar Gemachten stetig erweitern und damit das philosophische Problemgut zunehmender Klärung und Bestimmtheit entgegenreifen.

Gegen eine solche Auffassung seien die folgenden Erwägungen geltend gemacht: Was verbürgt, daß einmal sichtbar gewordene Tatbestände und die hieraus resultierende Klärung der Problemstellung wirklich aller Folgezeit erhalten bleiben? Lehrt nicht die Geschichte, daß Einsichten in einst zu unvergleichlicher Klarheit erhobene Sachverhalte anderen Zeiten rettungslos verschlossen sind? Wie vieles von griechischen Problemen etwa scheint uns heute bis zur völligen Unverständlichkeit entschwunden, einfach, weil der Kreis der unsere Gegenwart bestimmenden Daseinsinhalte ein fundamental anderer ist, als der griechische? Und doch soll die Antike im selben Sinne Lehrmeisterin der Philosophie unserer Tage sein, wie Kant oder Hegel?

Angesichts dieses eindeutigen Gegenzeugnisses der Geschichte kann von der Ewigkeit der Probleme gar nicht die Rede sein, wenn die Probleme, wie sie in der Geschichte der Philosophie formuliert sind, damit gemeint sind; vielmehr liegt hier eine Objektivierung des Problembegriffs vor: das, was in den geschichtlichen Problemen formuliert ist, sei seinem gegenständlichen Gehalt nach identisch: alle Formulierungen der Geschichte sind Versuche, dieses Identische zu fassen: sie können es verfehlen, sie können ihm in verschiedenem Grade gerecht werden — jedenfalls aber sind sie bezogen auf einen identischen Problembestand, der mit der Struktur der Sache selbst verhaftet ist. Wenn also die eigene Gegenwart an diesen allzeit identischen Problembeständen und ihrer Erfassung arbeitet, ist sie ganz im Recht, wenn sie die Schranke des metaphysischen Interesses, in dem die Philosophen der Vergangenheit die Probleme sahen, zerbricht und auf die positive Problemforschung bei ihnen allein ihr Augenmerk richtet, so wie es in die eigene Forschung fördernd eingreift. Kein Zweifel zwar, daß nicht in jeder Zeit die Problembestände gleich sichtbar sind, aber ihre prinzipielle Sichtbarkeit genügt, um eine positive Auswertung der Geschichte zu ermöglichen.

Aber was heißt hier prinzipielle Sichtbarkeit? Es ist ein dem Wesen des Geschichtlichen gegenüber höchst fragwürdiges Verweisen des jeweiligen Gesehenwerdenkönnens der Problembestände in die Zufälligkeit und philosophische Bedeutungslosigkeit, das aus solcher Einstellung spricht.

In der konkreten philosophiegeschichtlichen Arbeit wird es allerorten deutlich, daß damit nicht durchzukommen ist. In Platonische Probleme etwa einfach die Problemforschung unserer Tage hineindeuten, heißt, von vornherein auf die Ausschöpfung der platonischen Gehalte verzichten und Plato zum undifferenzierten Vorläufer der Gegenwart machen. So richtig es ist, daß für unser heutiges philosophisches Denken manches Problem- und manches Begriffspaar sehr weit auseinandergetreten sind, die bei Plato aufs engste verbunden sind durch die gemeinsame Nähe zu einem einheitlichen Sachverhalt, so sicher ist es auch, daß eben diese Nähe für platonisches Denken Ursprung und Ausdruck eigener Probleme und eines eigentümlichen Gehaltes ist, die eben diese Nähe schuf oder sehen lehrte, Probleme, die nur von hier aus sichtbar sind und aus den auseinandertreibenden Reihen neuzeitlicher Begriffsentwickelung niemals in gleicher Ursprünglichkeit gewonnen werden können. Ist dieser Tatbestand etwa durch die Zufälligkeit der geschichtlichen Lage Platos bedingt, und ist es nicht vielmehr erst die praktische Anerkennung dieses Tatbestandes, von der aus der philosophische Gehalt Platos erschließbar wird? Was sollte auch die Gegenwart, die nicht minder „geschichtlich" ist, als alle Vergangenheit, hierin vor der Vergangenheit voraushaben?

Eine prinzipielle Sichtbarkeit von Problemen, die von der Geschichtlichkeit des Sehenden unabhängig wäre, wäre eine Sichtbarkeit und ein Problem für niemand. Probleme, die niemandem aufgegeben wären, vor die sich keine geschichtliche Situation gestellt sähe, wären keine Probleme. Denn das ist die Grundbestimmung des Problems, zu sein als ein jeweils aktual aufgegebenes. Daß einem selbst geschichtlich bestimmten Denker alle Probleme, die die Geschichte kennt, aufgegeben wären, widerspräche schlechtweg dem Sinne des geschichtlichen Seins der Philosophie. Denn Philosophie ist nicht etwas, das von irgendwoher in das Dasein hineinkäme, sondern sie ist seinsmäßig verwurzelt im Dasein des Menschen selbst. Das Ganze der jeweiligen Welterfahrung gibt überall, wo Philosophie ist, den eigentlichen sachlichen Boden. Was

zum Problem wird und überhaupt werden kann, ist immer von dieser Daseinserfahrung her einheitlich bestimmt. Unbeschadet also der realen Identität der Welt und des Daseins in ihr ist der Gehalt der Probleme, in denen sich diese Welt dem philosophierenden Menschen gibt, jeweils neu. Es zielt an der Seinsweise des Problems vorbei, wenn man den Problembestand oder -gehalt als ewigen und absoluten von der Wandelbarkeit der Problemstellungen und -fassungen im Gange der Geschichte abhebt. Denn Problemsein heißt: in bestimmt formulierter Weise fraglich sein. Mögen auch verschiedene Grade der Durchsichtigkeit in der Formulierung eines Problems erreichbar sein: die Formulierung eines Problems ist selbst bedingt durch den Gesichtspunkt, von dem aus die Sache gesehen wird, Problemformulierung und Problemgehalt sind beide abhängig von der jeweilig anderen Grundhaltung gegenüber dem Dasein. Eine nur der Philosophie gehörige, in sich selbst bestimmte Sphäre ablösen zu wollen, um eine in ihr waltende Eigengesetzlichkeit herauszuarbeiten, ist ein Beginnen, das dem Gehalt der Philosophie nicht gerecht werden kann. Die Objektivierung des Problems zu einem überzeitlichen, identischen Bestande erweist sich für die Methodik der Philosophiegeschichte nicht als tragfähig (wenigstens, sofern sie nicht durch eine streng gediegene Tradition gestützt wird). Das Problem verliert damit aber nichts von seiner eigentlich philosophischen Objektivität und Absolutheit, daß es ein einmalig aufgegebenes ist. Auch als selbst immer wieder neu zu erschütternde Ansetzung der Frage an das Dasein ist es objektiv, ja, in eigentlicherer Weise als bei „problemgeschichtlicher“ Einstellung, denn der Fragende selbst und die Bedingungen seines geschichtlichen Seins sind für den Gehalt der Frage mitentscheidend. Relativistisch würde eine solche Auffassung erst durch das Vorurteil (das mit dem am Gegenstandscharakter der Naturwissenschaft gewonnenen Begriffe von Objektivität zusammenzuhängen scheint), als wäre das geschichtliche Dasein des Menschen eine Zufälligkeit, von der die Philosophie abzusehen gehalten wäre.

Der Auffassung der Geschichte der Philosophie, die sich in der Idee der Problemgeschichte ausprägt, wäre also stets entgegenzuhalten, daß alle Vergangenheit ein aus sich selbst bestimmtes Eigenleben besäße, in sich ruhend, und in der Beziehung auf die Gegenwart eher eine Versuchung für den heutigen, die Not eigenen Fragens umzudeuten in die Beruhigtheit des schon Dagewesenen, als eine unmittelbare Förderung in der eigenen Arbeit. Mit der Abwehr der Tendenz, für das Recht und die Aufgabe der

eigenen Problemlage in der Vergangenheit Bestätigung und Bestärkung zu suchen, wäre dem Schein der geschichtlichen Kontinuität der Probleme (die in Wahrheit nur in engen Grenzen zeitlicher und geistiger Gemeinsamkeit Geltung hat) zu begegnen. Das Bewußtsein, an denselben Problemen zu arbeiten, wie alle vergangenen Zeiten auch, ist eine Selbsttäuschung aus Mangel an ursprünglicher Auseinandersetzung mit den Sachen und aus dem Fehlen wirklicher Fühlung mit der Geschichte.

Daß die Stellungnahme, die hinter einer solchen Kritik der Methodik der Problemgeschichte liegt, nicht dahin geht, um der Unantastbarkeit alles Geschichtlich-Einmaligen willen die Philosophie von ihrer Geschichte zu lösen, sondern im Gegenteil: ihr eine wirklich philosophische Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte zu ermöglichen, dürfte nicht mißverstanden werden. Aber nicht alles, was überhaupt jemals mit echtem Sinn für die Fraglichkeit des Daseins gedacht wurde, ist mögliches Objekt einer solchen Auseinandersetzung. Auch in der Geschichte der Philosophie ist wirkliches geschichtliches Verstehen nur dort möglich, wo der Beziehung zum Vergangenen Seinsgewicht zukommt. Wo das Vergangene wirklich lebendiges Glied in der eigenen Gegenwart ist, dort gibt es Verstehen vergangener Philosophie. Diese kritische Einschränkung ist aber zu machen, daß es primär gar nicht die Probleme sind, die sich überliefern. Das ist eine ganz sekundäre und unrichtige Charakteristik, wenn die Geschichte der Philosophie als die Geschichte der Verwaltung eines (ewigen) Problemgutes bezeichnet wird. Erst dort gibt es vielmehr — und kann es nur geben — so etwas wie eine Identität der Probleme, wo die gleiche Grunderfahrung und die gleiche Grundauffassung des Daseins vorliegen, d. h. wo es geistige Tradition gibt. Echte Tradition ist aber nicht dort, wo jemand ein (seinshaft ganz unverbindliches) Bewußtsein der Tatsache hat, daß andere vor ihm über ähnliche Dinge in ähnlicher Weise philosophiert haben, sondern dort, wo die Beladenheit des eigenen Daseins mit Geschichte zur bestimmenden Macht für die Selbstauslegung dieses Daseins wird. Nicht dort liegen (im wesentlichen Verstande) die gleichen Probleme vor, wo in angeblichem geschichtlichem Selbstbewußtsein die gleichen Worte und Begriffe im Gebrauch sind, sondern dort, wo (selbst bei gänzlich verschiedener Begriffssprache) die Art, die Sachen zu sehen und forschend an sie heranzutreten, die gleiche ist. Es kann also gar keine Geschichte einzelner Probleme geben, die nicht völlig orientiert wäre an der Einsicht in die Geschichte des Geistes überhaupt und die nicht zugleich dieser

Einsicht selbst wieder diente. Nur, wo in methodischer Bewußtheit oder kraft historischen Instinktes, Philosophie in ihrer Gebundenheit in das Ganze des menschlichen Daseins und seiner Geschichte anschaulich ist, kann es gelingen, eine der Philosophie eigene Gesetzlichkeit (die dann freilich mehr wäre als nur Gesetzlichkeit der Philosophie) herauszuarbeiten. Nur wo das einzelne Problem als in sich unselbständiges, lediglich in dem Ganzen einer Einstellung zum Dasein in seiner Sachhaltigkeit bestimmtes Moment, nur, wo es wahrhaft systematisch angesetzt und verstanden wird, kann es Geschichte eines Problems geben.

* * *

Dem Bemühen, der Geschichtlichkeit des Seins der Philosophie und ihrer Probleme Rechnung zu tragen, stellt sich von selbst die Aufgabe, sich an der systematischen Struktur der Gegenständlichkeiten zu orientieren. Einem isoliert genommenen Problem seinen Sachgehalt abgewinnen zu wollen, geht nicht an. Jedes Problem ist aus dem Ganzen des systematischen Zusammenhanges der Sache bestimmt. Entscheidend ist daher, wie dieser systematische Sachzusammenhang jeweils in die Problemstellungen eingeht, mithin, wie er in der philosophischen Arbeit aktualisiert ist. Zugleich wird an den verschiedenen Formen, in denen die Systemidee in der Geschichte der Philosophie lebendig ist, auszumachen sein, wie dieselben aus der systematischen Struktur der philosophischen Gegenstände zu rechtfertigen sind.

An Glanz durchsichtiger Geschlossenheit stehen die Systembilder, die die neuzeitliche Philosophie entworfen hat, obenan. Bei aller inhaltlichen Differenz, die oft genug bis zur bewußten Gegensätzlichkeit gesteigert ist, ist ihnen die formale Struktur gemeinsam: An einem einzigen Problem (oder, an der Gesamtheit der jeweils bedrängenden Probleme gemessen, an einem relativ beschränkten Problemkomplex) wird der einheitliche Gesichtspunkt für die Bearbeitung auch aller anderen Probleme gewonnen. Die metaphysische Idee, die, um auf dieses Problem Antwort zu geben, angenommen wird, wird vereinheitlichend für das Ganze als gültig beansprucht. Der eigentliche Wahrheitspunkt eines solchen Weltbildes liegt also im Ausgangsproblem. Der in ihm formulierte Sachgehalt wird in bestimmter Weise gedeutet, und im Lichte dieser Deutung steht von vornherein die Aufnahme des ganzen gegenständlichen Bereichs der Philosophie. Ein solches systematisches Weltbild ist also grundsätzlich deduktiv, auch wenn die Deduktion des Ganzen aus der einen metaphysischen Idee nicht ausdrücklich beansprucht wird. Mit der einen, schlagartigen Zerreißung der Problemhaftigkeit des Grundproblems wird eben notwendig für alle anderen Probleme die Geltung der beherrschenden metaphysischen These gefordert. Darum ist es klar, daß das Recht dieses Anspruchs daran hängt, ob der im Ausgangsproblem erfaßte Sachverhalt wirklich eine so zentrale Stellung besitzt, daß die an ihm gewonnene metaphysische Annahme die Lösung aller weiteren Probleme in strenger Folgerichtigkeit ergibt.

Eine besondere Form dieses Systemtypus darf man in der Hegelschen Philosophie erblicken. In ihr ist dieser Typus zu einem Höchstmaß von Sachhaltigkeit gesteigert, zugleich damit aber auch die Bedenklichkeit des ganzen Anspruchs in das hellste Licht getreten. Bei Hegel ist es nicht mehr ein relativ enger Komplex von Problemen, aus dem der metaphysische Kerngedanke des Systems geschöpft ist: der Standpunkt der Reflexion, der in Hegels Philosophie zum Bewußtsein seiner selbst durchgedrungen ist, bedeutet vielmehr eine grundsätzlich neue Einstellung zu den Problemen oder besser: dem Gegenstande der Philosophie überhaupt. Gewiß bedingt der idealistische Standpunkt Hegels eine gewisse Bevorzugung logischer Probleme, aber wenn man bei ihm von „Panlogismus" gesprochen hat, so betrifft dies doch mehr die immanente systematische Deutungsforderung seiner Kategorienlehre, als die inhaltliche Analyse der Kategorien selbst. Wenngleich das Eine in das Andere ständig hineinspielt — die Weise der Aufnahme der Inhalte ist grundsätzlich überall die gleiche. Wenn die Naturphilosophie bei Hegel einer besonders stiefmütterlichen Behandlung anheimgefallen ist, so ist auch dies noch mehr eine Folge seiner an den logischen Kategorien ausgebildeten Methode und einer mangelnden inneren Fühlung mit den Problemen der Natur, als eine Konsequenz aus der Enge seiner systematischen Auffassungsmöglichkeiten. Immerhin liegt ein grundsätzlich Gleiches vor, das es deutlich macht, daß Hegel nur der Vollender der oben skizzierten Idee einer philosophischen Systematik ist: die Idee des Systemganzen ist gewiß vor der Einzelarbeit und bestimmt deren Forschungstendenzen. Der jeweilige Tatbestand wird auch hier nicht entsprechend den in ihm liegenden Auffassungsforderungen bearbeitet, sondern kraft eines allgemeinen methodischen Prinzips, das die Struktur der Inhalte vorausbestimmt. Nur, daß diese erste Antizipation sonst meist ohne ausdrückliche Rechtfertigung auftritt — metaphysische

Systemtendenzen wurzeln eben in ganz anderen Motivationszusammenhängen noch, als in der Analyse der Probleme — Hegel dagegen nimmt diese Rechtfertigung auf sich: Die Methode der Dialektik sei garnichts anderes als die Struktur der Sache selbst. Nur in einer reflexiven Kategorialanalyse des Ganzen, in der Dialektik der entfalteten Momente des Konkreten, stellt sich der ontologische Aufbau der philosophischen Gegenstandswelt her.

Nun bleibt aber das individuell-konkrete Daseiende notwendig außerhalb einer solchen Deduktion aus dem Begriffe des konkreten Seins, wie außerhalb einer jeden Deduktion aus einem metaphysisch-inhaltlichen Prinzip. Denn keine Kategorie des Seins ist zu gewinnen aus allgemeinen kategorialen Zusammenhängen, die eine Deduktion entlangschritte, sondern lediglich im Rückgang auf ihr Vorkommen, ihr Darinsein im konkret Daseienden selbst. Am Problem des Individuellen scheitert der Hegelsche Anspruch. Aus der Idee des konkreten Individuellen reflexiv-dialektisch das Ganze seiner Bestimmungen entfalten, heißt, das Konkrete gar nicht in seiner Individualität nehmen, d. h. aber, es gar nicht wahrhaft nehmen. In der dialektischen Selbstbewegung des Begriffs ist nirgends ein Konkretes selbst da, sondern lediglich ein spezifisches Moment des jeweils Konkreten in seinem Hervorgang und seiner Selbstaufhebung. Überall also, wo das Prinzip einer allgemeinen Systematik der methodisch-ausdrückliche Leitfaden der Kategorienforschung ist, wird der notwendige Boden einer solchen Forschung verleugnet; und die wahrhaft rechtmäßige Abhebung kategorialer Bestimmungen aus dem konkreten Sein, die in aller Philosophie vorliegt, die überhaupt sachhaltig ist, wird von dem systematischen Anspruch solcher Methode aus gerade als unrechtmäßige Erschleichung von Inhalten auszustellen sein. Dem inneren Selbstwiderspruch dieser systematisch orientierten Methodik entspricht ihre Leistungsfähigkeit: sofern sie ihrem eigenen Anspruch Genüge tut, sofern tut sie den Sachen notwendig Gewalt an. Daran kann kein Zweifel mehr sein: auch das Philosophieren aus dem umfassendsten Systemgedanken noch (den man in der Hegelschen Philosophie nach bestimmter Seite hin ausgebildet erblicken darf) krankt an dem Grundübel, in der Analyse nicht von den konkret-anschaulichen Tatbeständen selbst seinen Ausgang zu nehmen und deshalb selbst bei schärfster Folgerichtigkeit des Denkens nicht zu ihrem vollen Gehalt durchdringen zu können. Die Konsequenz einer antizipierten Systemidee gerät eben notwendig in Konflikt mit der Eigenstruktur der Sachen. Denn es heißt, die immanente

Auffassungsforderung der Sachen verneinen und sich damit der Möglichkeit der Erfassung der Tatbestände begeben, wenn man sich ihnen nicht ohne Vorbehalt und ohne jede Rücksicht auf Konsequenzen für das Ganze und die Systembildung hingibt und sich den Problemen, wie sie von den Sachzusammenhängen aufgegeben werden, offen hält, ohne deutungsmäßig darum bekümmert zu sein, wohin sie einen hinausführen. Einem Inhalt auf Grund eines in ihm vorherrschenden kategorialen Momentes seine Stelle im System geben, heißt weder aufklären, was diese Sache ist, noch, was die in ihr ausgeprägte Seinsbestimmung ist. Alles Besondere, Einzelne lebte so nur von Gnaden eines Systems, dessen Recht selbst erst begründet läge in Einzelanalysen seiner Inhalte, deren Möglichkeit durch die systematische Rücksicht gerade verbaut ist.

Gerade um der Sache willen ist es also nahegelegt, gegen diese Form systematischen Philosophierens das Eigenrecht der philosophischen Probleme geltend zu machen. Denn wollen die Probleme wirklich sachhaltig sein, d. h. keine andere Bestimmung haben, als, den sachlichen Strukturen unbedingt zu folgen, dann ist das Systembild von vornherein als von ihnen abhängig bestimmt. Einander widerstreitende Problemtendenzen sind dann gerade aus sachlichem Interesse beide voll aufzunehmen. Zeigt es sich bei ihrer weiteren Ausbildung, daß sie einer einheitlichen Sachlage zustreben, dann rückt die Möglichkeit näher, systematische Konsequenzen aus ihrer Untersuchung herzuleiten. Wenn sie einander aber unaufhebbar widerstreiten, dann ist nicht die eine von ihnen (oder gar beide) dem Systembilde zu opfern, sondern umgekehrt das Systembild ihnen und der Anerkennung der Sachverhalte, aus denen sie bestimmt sind. Nimmt man nun die in der Geschichte ausgebildeten Probleme auf, so ist es in der Tat so, daß es solche auseinanderstrebende Problemreihen gibt, in denen die Problemhaftigkeit der Gegenstände gleichsam aufs höchste verdichtet ist. Der einzige sachlich zu rechtfertigende Sinn, den ein philosophisches System noch haben kann, ist dann, ein System von Problemen zu sein, das gerade die Mannigfaltigkeit der widerstreitenden Problemtendenzen um der Fülle der Sache willen begreift. Systembildung ist dann nicht mehr das erste und auszeichnende Wagnis der Philosophie, keine grundlegende Antizipation von überlegenem metaphysischem Gewichte mehr, sondern im Fortgang der philosophischen Arbeit an der Hand der Probleme stellt sich das System von selbst her, wenn auch nie so, daß es jemals in vollendeter Ganzheit dastünde. Seiner Idee nach, als Darstellung

des natürlichen Zusammenhangs der Sachen in den Problemen, ist das philosophische System nicht der Ausgang, als das Erste, das entworfen werden muß, sondern im Gegenteil das Allerletzte, das auf der ganzen Einzelarbeit bereits fußt. Der Tenor in der konkreten Problemforschung muß also sein, aller vorschnellen Abrundung der Forschungsergebnisse zu einem einheitlichen Systeme Widerstand zu leisten, um sich der jeweiligen Problemlage wirklich offen zu halten.

Doch behält die Systemidee auch hier noch eine gewisse erkenntnistechnische Funktion innerhalb der Forschung. Denn die jeweiligen Ergebnisse der Einzelerforschung der Probleme werden nachher gleichwohl miteinander konfrontiert, um in der Abwägung ihrer systematischen Konsequenzen über die Sachlage selbst Aufschluß zu geben. Wenn auch die einzelne Problemanalyse sich von Systemrücksichten freizuhalten strebt, um ihres Gegenstandes in seiner wirklichen Gehaltfülle habhaft zu werden, so besteht doch diese letzte Tendenz, ein Minimum sich in allen Einzelfällen bewahrheitender metaphysischer Thesen aus ihnen herauszuheben. Das heißt aber: das Forschen hält sich in einer beständigen Spannung zwischen der unbedingten Hingabe an das Einzelne und dem Hinblick auf das sich ergebende Gesamtbild, eine Spannung, die ständig in Gefahr ist, sich zugunsten der einen der beiden Blickrichtungen festzulegen. Nun mag ja das Aushalten dieser offenen Spannung jeder philosophischen Haltung wesentlich sein — (auch der systematische Philosoph des erstskizzierten Typus lebt in ihr, sofern er überhaupt in Fühlung mit den Sachen steht) —, aber so wie dort steht auch hier das Verharren in ihr dem systematischen Anspruch entgegen. Denn die metaphysischen Annahmen, die hier geleistet werden, sind nicht prinzipiell, sondern nur dem Ausmaße ihres Anspruches nach von der Antizipation des Systemgedankens verschieden: gemeinsam bleibt, daß es eben Annahmen sind, denen die eigene sachliche Ausweisbarkeit gebricht, und wenn sie sich auch dank einer geschärften kritischen Zurückhaltung nicht störend der Bearbeitung der Probleme in den Weg stellen, ein Minimum metaphysischen Wagens bleibt eben doch ein Wagen, ein Hinaustreten aus dem Felde des wirklich Ausweisbaren.

Es ist klar, daß Recht und Gewißheit eines solchen Schrittes abhängen von den Einzelergebnissen der Problemforschung. Nur dann hat eine selbst nicht erwiesene Annahme Aussicht, auf eine wirkliche Sachlage zuzutreffen, wenn die Probleme, aus denen sie erschlossen ist, von den Sachen selbst gefordert sind. Hier gilt es zurückzugreifen auf die über den Problembegriff angestellten Überlegungen. Wenn es so wäre (was hier angefochten wurde), daß die Probleme in ewiger Idealität verharren und von vornherein nur diese Alternative besteht, ob man sie (und in ihnen die Sache) überhaupt sieht oder nicht, dann ergäbe die an allen geschichtlichen Behandlungen der Probleme geschulte eigene Problemforschung den für die jeweilige Gegenwart erreichbaren Höchststand in der Arbeit an den Sachen, und der Zusammenhang der Probleme umschriebe im weiten Kreise eindeutig das mögliche Sachgebiet der Philosophie. Ist es dagegen so, wie hier darzutun versucht wurde, daß man aus der Geschichte mit dem überlieferten Text nicht einfach den philosophischen Sachgehalt empfängt, daß es vielmehr eine besondere und oft gar nicht erfüllbare Aufgabe ist, sich des Sachgehaltes eines philosophischen Problems der Geschichte zu bemächtigen, da es dazu die besondere Einstellung zu gewinnen gilt, von der die Sachhaltigkeit der Probleme vorausbestimmt ist, — dann ist auch für die eigene Forschung das Wagnis nicht erst die Herausarbeitung von durch die eigene Problemlage geforderten metaphysischen Annahmen, sondern es liegt um eine ganze Stufe tiefer: erst im Rückgang auf die sachlichen Grundlagen der eigenen Probleme stellt sich die Möglichkeit ihrer Bearbeitung her wie auch die Möglichkeit, den in der Geschichte vorliegenden Problemen in Verständnis und Kritik beizukommen. Auch so wird das systematische Moment nicht etwa ausgeschaltet, aber es ist nicht einfach im Sinne des geschichtlich überlieferten Problemstandes bestimmt: in der jeweilig zu gewinnenden Auseinandersetzung mit den Sachen selbst liegt stets das systematische Motiv. Denn solche Auseinandersetzung ist nicht einfach die Arbeit eines sachunbestimmten Scharfsinns an vorgegebenem und hingenommenem Problemmaterial, sondern die Gewinnung eines ursprünglichen Sachverhältnisses in der Verschärfung der Fraglichkeit des eigenen Daseins. Weil das eigene Dasein ein einheitliches ist, aus dem sich kein Moment wegdenken läßt und keines hineindeuten, das nicht darin liegt, deshalb ist auch die Auseinandersetzung mit allen Problemen, die dieses Dasein bedrängen, von notwendig systematischer Struktur. Der gegenständliche Geltungsanspruch des philosophischen Systems behauptet sich also wohl, auch ohne eine ausdrückliche Vorwegnahme eines systematischen Einheitsgedankens, ja nur so. Auch der Geschichte gegenüber ist die isolierende Heraushebung und Verwertung der an Einzelproblemen geleisteten Klärungsarbeit nicht

möglich, ohne sich mit dem Ganzen der bestimmenden Stellung zum Dasein auseinanderzusetzen. Überall, wo von Systemstruktur die Rede ist, ist jedes Glied an das Ganze gebunden und nicht aus ihm herauslösbar. Dadurch wird die einzelne Gedankenarbeit vergangener Zeit keineswegs etwas Abgelebtes, Totes, Nichtiges, noch auch ist ihre lebendige Verwertung auf den seltenen Fall beschränkt, wo ihre Einstellung zum Dasein in allen charakteristischen Zügen von einer Gegenwart wirklich übernommen und sich zu eigen gemacht wird, sondern auch dort, wo das eigene Verhältnis zu den Sachen so sehr ein anderes ist, daß gerade diese Andersheit die fruchtbare Auseinandersetzung mit vergangener Philosophie und ihren Einzelleistungen ermöglicht. Wo dagegen aus der Äußerlichkeit der Anklänge an eigene Probleminteressen der Gesichtspunkt für die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Lehren gewonnen werden will, dort ist grundsätzlich vernachlässigt, daß Philosophie ihrem Sinne nach nichts weniger ist, als eine Anhäufung und Sammlung möglichst glaubhafter Meinungen und Lehren. Alle verwertende und weiterführende Forschung an geschichtlich vorgegebenen Problemen ist vielmehr überhaupt dann erst imstande, dem Sachgehalte dieser Probleme aufschließend nahezukommen, wenn — im Sinne einer lebendigen und gediegenen Tradition oder kraft eines eigenen, radikalen Rückganges auf die sachlichen Grundlagen der Probleme — eine mitgehende oder verstehende Aneignung der jeweils bestimmenden Einstellung zum Dasein vollzogen ist und damit die Bedingungen der eingeschlagenen Fragerichtungen mitgegeben oder mit durchsichtig sind.

* * *

Wie sieht nun der philosophische Wahrheitsbegriff aus? Für die Philosophie, die alle Inhalte der Einheit eines im voraus gewissen Systemgesichtspunktes unterwirft, war die Bestimmung des Wahrheitsbegriffes leicht. In der Einordnung der Inhalte in das System und ihre Bestimmung durch ihre Stelle im großen Systemganzen bestehe wahre Erkenntnis im Sinne der Philosophie. Der Geschichte der Philosophie gegenüber geht der Anspruch einer solchen Auffassung dahin, daß erst unter den eigenen systematischen Gesichtspunkten die geschichtliche Gedankenleistung zu ihrer Wahrheit gebracht würde. Auch hier wieder ist es Hegel, in dem sich das Umfassende des eigenen Systemgesichtspunktes am meisten als fähig erweist, die positive Arbeit der Geschichte der Philosophie in das eigene System aufzunehmen.

Nach Hegel ist die Wahrheit das Ganze des Prozesses. Dieser Prozeß wird dabei in zwei Dimensionen verstanden, einmal als logischer: die Entwicklung der Momente der Idee, und ferner als zeitlicher: als die geschichtliche Konkretion eben dieser Entwicklung der Idee von den abstraktesten Bestimmungen aus zum Konkreten hin. Die Tragfähigkeit dieser Identitätsthese für die Geschichtsschreibung der Philosophie ist oft genug angefochten worden. Nicht immer hat selbst der geniale historische Instinkt Hegels dem Wechsel der Zeiten in seiner jeweiligen Eigenart gerecht zu werden vermocht. Entsprechend wurde hier angedeutet, daß der systematische Anspruch Hegels eine getreue Aufnahme der kategorialen Gehalte in ihrer Besonderheit geradezu verbietet. Beide Einwände treffen zusammen in der Kritik des Hegelschen Wahrheitsbegriffes. Hält man an der natürlichen Rede von der Wahrheit einer Erkenntnis fest, dann ist das Ganze, die Totalität, aktual unerreichbar. Denn der Weg der Entfaltung der Idee in ihre Momente ist um der gediegenen Struktur des Gegenstandes willen für unser Erkennen ein unendlicher. Das hieße aber, daß, was an philosophischer Einsicht jeweils wirklich erreicht ist, weder wahr noch falsch wäre (eine Konsequenz, die Hegels Anspruch, in *seinem* System erst alles zu seiner Wahrheit zu bringen, entspricht, wenn man seiner Dialektik und überhaupt einer möglichen Methode der Erkenntnis eine unendliche Leistungsfähigkeit zuerkennen dürfte). Weder wahr noch falsch zu sein widerspricht aber evidentermaßen dem Wesen der Wahrheit: etwas kann nur entweder wahr oder falsch sein. Das ist eine strenggültige Disjunktion. *Also* wäre alles falsch. An der konkreten Realität menschlicher Erkenntnis gemessen, die wesensmäßig eine endliche ist, würde Hegels Bestimmung also zur absoluten Skepsis führen. Diese Konsequenz widerspräche so sehr dem Hegelschen Geiste, daß an ihr zu voller Evidenz kommt, daß Wahrheit von Hegel nicht im Sinne der endlichen Erkenntnis verstanden wird. Aber die Identität der dialektischen Struktur des Gegenstandes und der Methode, die hinter der Hegelschen Bestimmung steht, widerspricht dem unaufhebbaren Phänomen, daß alle aktuale Erkenntnis, auch die dialektischer Zusammenhänge, will sie überhaupt Erkenntnis sein, endlich ist. Mit dieser Identität fällt auch das ontologische Moment im Begriff der Wahrheit und damit die Hegelsche Bestimmung. Wahrheit ist kein Sein und ist nichts am Sein, sondern bezeichnet die Weise, in der das Sein in der konkreten Erkenntnis für den Erkennenden da ist.

Eines bleibt an der Hegelschen Bestimmung aber richtig. Es ist eine Mißlichkeit um den Begriff einer teilweisen Wahrheit in der Philosophie. Hegel sagt von den anderen Wissenschaften, sie „schreiten durch eine Juxtaposition fort. Es berichtigt sich wohl manches im Fortschritte der Mineralogie, Botanik usf. an dem Vorhergehenden; aber der allergrößte Teil bleibt bestehen und bereichert sich ohne Veränderung durch das Neuhinzukommende", und hebt die Philosophie dagegen ab. In der Tat hat die Rede von einer teilweisen Wahrheit in der Philosophie dank der systematischen Struktur ihrer Gegenstände und dank ihrem Anspruch, es von vornherein mit dem Ganzen des Daseins und seiner Probleme zu tun zu haben, eine noch größere Fragwürdigkeit als in den andern Wissenschaften. Doch scheint selbst in der natürlichen Erfahrung Wahrheit einer einheitlichen Erkenntnis als ganzer zuzukommen. Daß im Erkennen gewisse Züge an einem Gegenstande richtig gesehen sein können und andere unrichtig, ist freilich nicht zu leugnen. Aber ob damit die Erkenntnis des Gegenstandes „teilweise wahr" ist? Der Gegenstand ist doch als Ganzer in der Erkenntnis gemeint, und so gewiß der Gegenstand in seiner seinshaften Einheit nicht einfach Summe seiner Einzelbestimmungen ist, so wenig ist auch die Wahrheit der Erkenntnis dieses Gegenstandes die Summierung der Wahrheiten der Teilerkenntnisse. Andrerseits, wenn nur die Erkenntnis des Gegenstandes in seiner ganzen Seinsfülle wahr heißen dürfte, gäbe es im strengen Sinne keine Wahrheit, die uns erreichbar wäre. Denn prinzipiell ist ein Seiendes in der unendlichen Fülle seiner Bestimmungen für unser Erkennen unerschöpflich. Sofern aber von vornherein und in ausdrücklicher Bewußtheit nur eine solche Bestimmung des Gegenstandes, nur ein einzelner Sachverhalt als erkannt beansprucht wird, hat es seinen guten Sinn, gegebenenfalls diese Erkenntnis wahr zu nennen. Denn der gemeinte Sachverhalt ist dann ja in der Tat ein einheitlicher und ganzer, und nicht ist die Erkenntnis der Sache, die sich in der bestimmten Weise verhält, teils wahr und teils unwahr. Wenn nun gleichwohl durch die Erkenntnis einzelner Sachverhalte eine Erkenntnis der Sache selbst, die sich so und so verhält, mittelbar beansprucht wird, so behauptet auch hier die Rede von Wahrheit durchaus ein Recht, wenn die konstitutive Funktion des Sachverhaltes für die Sache selbst zutreffend erfaßt ist. So fällt schon sprachlich die Unangemessenheit einer Wendung wie: „dies Tintenfaß ist braun und hat viel Geld gekostet" auf, weil die beiden an sich zutreffenden Sachverhalte die Sache selbst von ganz heterogenen Beziehungen aus kennzeichnen und diese Heterogeneität durch die Einheit der sprachlichen Wendung verwischt wird. Als gesonderte Urteile dagegen vermitteln sie beide eine Erkenntnis desselben Gegenstandes, weil dann die Verschiedenheit der Beziehung und der konstitutiven Leistung der Sachverhalte für den Gegenstand in der Erkenntnis sichtbar ist. Sofern der Anspruch auf Erkenntnis des Gegenstandes also eingeschränkt ist auf das, was durch die Erkenntnis des betreffenden Sachverhaltes für ihn selbst impliziert wird, ist auch solche Erkenntnis wahr.

Doch zurück von diesen allgemeineren Erörterungen des Begriffes der Wahrheit zu dem besonderen Problem der Wahrheit in der Philosophie. In den Naturwissenschaften etwa — das liegt an der eigenartigen intersubjektiven Kontinuität ihrer Forschung — gibt es ein ganz schlichtes Verwerten von Einzelheiten aus wissenschaftlichen Gesamtleistungen. In der Philosophie dagegen sind die Forschungsergebnisse anderer ihrem besonderen Sinne nach allein verstehbar durch Rückgang auf die bestimmende Blickstellung des andern. Und wenn, wie eingangs gesagt wurde, die eigentliche Leistung der Philosophie nicht in „Resultaten", sondern in der Klärung und Ausbildung wirklich aus den Sachen gewonnener Probleme liegt, so ist auch die Wahrheit der Philosophie wesentlich hier zu suchen. Niemals sind es Fassungen von Problemen, die nicht mir aus meiner eigenen Daseinsdeutung heraus aufgegeben sind, die gar im eigentlichen Sinne niemandem aufgegeben sind, in denen Wahrheit sein kann. Vielmehr ist aus den Fragen, die sich der eigenen Existenz als notwendige Auseinandersetzung mit dem Dasein aufdrängen, jede mögliche philosophische Problemrichtung erst herauszuarbeiten. So kann im primären Sinne ein einzelner Problemansatz nicht an sich falsch sein oder wahr, sondern wahr sind Probleme, die aus einem ursprünglichen und persönlichen Sachverhältnis erwachsen. Je radikaler dieses ist, desto näher kommt die Ausbildung der Probleme dem Sinne objektiver Wahrheit. Diese letzte Bindung des Begriffes objektiver philosophischer Wahrheit an die persönliche Existenz des Philosophen ist z. B. das berechtigte Motiv der Cohenschen Philosophie, den Ursprung der Kategorie der Wahrheit in der sittlichen Welt, in der Wahrhaftigkeit anzusetzen.

Liegt nun in dieser Fassung des philosophischen Wahrheitsbegriffes, wie es scheinen könnte, ein Relativismus und — letzten Endes — Subjektivismus? Die Idee der Wahrheit erscheint doch hier als gebunden an das Dasein des philosophierenden Menschen. Fällt sie damit nicht der gleichen Vergänglichkeit und Bezüglich-

keit anheim wie dieses Dasein selbst? Sollte also der Anspruch der Philosophie, den sie aller Geschichtswissenschaft gegenüber erhebt, ganz im Absoluten zu sein, zu Unrecht bestehen? Was wird dann aber aus der Geschichte der Philosophie? Wenn z. B. Simmel den Wahrheitsgehalt der Philosophie mit dem der Kunst vergleicht, wenn die Wahrheit einer Philosophie sich an der Weite des Weltfühlens bestimmt, das in sie hineingegangen ist, dann wird die Geschichte der Philosophie zu einem bloßen Schauspiel, zu einem Bildersaal. Nur ein ganz unverbindliches Interesse hält den Heutigen an die Gedankengestaltungen der Geschichte. Nur eine philosophisch ganz indifferente Nachzeichnung weltanschaulicher Typen bleibt übrig, bestenfalls unter Aufdeckung der jeweiligen geschichtlichen Situation, aus der heraus ein philosophisches System zu verstehen ist. Die Mannigfaltigkeit möglicher und geschichtlich vorfindlicher systematischer Stellungnahmen gibt vielleicht sogar Möglichkeiten zu einer philosophischen Typologie an die Hand, die der eigenen weltanschaulichen Wahl klärend und ausbildend zu dienen vermag — dies aber ist entscheidend, daß auch bei äußerster persönlicher Ernsthaftigkeit der nachspürende und beschreibende Forscher selbst nirgendwo ist, sich zu nichts, weder zu seinem eigenen Daseinssinne noch zu irgendwelchen konkreten philosophischen Problemen notwendig gestellt zu wissen braucht, um sich in die geschichtlich überlieferten Gedankensysteme einzuschmiegen. Ja, ob er überhaupt, und was für ein eigenes Sachverhältnis er hat, ist für die Möglichkeit des geschichtlichen Verstehens ganz gleichgültig: das eigene Dasein bleibt grundsätzlich aus der Betrachtung. Solche Stellung zur Geschichte der Philosophie ist ebenso unphilosophisch, wie die Tendenz, in aller Geschichte aus dem Anklang überlieferter Worte die eigenen Probleme wiederzuerkennen, der geschichtlichen Einmaligkeit nicht gerecht wird. Gemeinsam ist beiden Einstellungen das ganz unsachliche Vorurteil, als ob man vom eigenen Dasein absehen müsse zum Zwecke einer reinen, vorurteilslosen Forschung: von der Geschichtlichkeit der eigenen Gegenwart um der Probleme willen, von dem eigenen Sachverhältnis um der Geschichte willen. In beiden Richtungen prägt sich der gleiche Wahrheitsbegriff aus: die philosophischen Inhalte, wie sie an sich, objektiv, sind, zu erfassen — oder, wo man aus der Überhelle historischer Bewußtheit heraus daran verzweifelt, die Geschichte der Philosophie, wie sie an sich selbst, objektiv, war, zu erforschen. In beiderlei Hinsicht besteht der Anspruch auf Objektivität und Erfassung

des Ansich durchaus zu Recht, aber weder kann das Ansichsein des philosophischen Gegenstandes ein anderes sein, als eben sein Sein als aktuelles und ursprüngliches Problem, noch das der Geschichte ein anderes als das Bild, das als wirksame Macht die Philosophie von heute bestimmt. Es ist eine ganz irrige Konstruktion, daß das Ansichsein der Probleme und das der Geschichte zwei verschiedene Gegenstandswelten darstellten, die zwei verschiedene Einstellungen, die des Philosophen und die des Historikers der Philosophie, forderten. Die Problemlage heutiger Philosophie ist selbst nur zu gewinnen aus einer gründlichen Besinnung der Gegenwart auf ihre Geschichte. Das was sie ist, ist gar nichts anderes als: was sie geworden ist. Die geschichtlichen Mächte, die sie bestimmen, sind unmittelbar selbst die Mächte ihres Tages.

Über zwei durch die neuere Wissenschaftsgeschichte notwendig gewordene Wandlungen in der philosophischen Systematik.

Von

Albert Görland.

Wenn es die Aufgabe der Philosophie ist, den Problemgehalt des Erlebens als eine Totalität zu erfassen; wenn dies es ist, was ihre Stellung gegenüber den spezifischen Wissenschaften eindeutig bestimmt, so bedarf sie vor allen der Systematik; nur vermöge der Systematik gelangt die problematische „Problemtotalität des Erlebens" (quantitativ ein Unergreifbares), zur Sinngliederung, zur qualitativen Einheit der Totalität. Diese „Einheit" ist nicht das Endgebilde eines „Philosophierens" über solcher problematischen Totalität, sondern definitorischer Konstruktionsursprung. Die Kontrolle für diese ursprüngliche Festsetzung, für die Systematik der Philosophie ist die jeweilige Totalität der Probleme, wie sie der Stand der Wissenschaftsgeschichte darbietet. Wie diese Totalität, eben als jeweilige, ein Phänomen der Entwicklung ist, so ist auch die Einheit dieser jeweiligen Totalität, d. h.: das System der Philosophie, ein notwendig und wesentlich Zeitbedingtes. Das System der Philosophie ist bedingt, bedingt durch die zeitliche Lage der Problematik der Wissenschaften. Die Geschichtlichkeit der Wissenschaften (heute vor allem sichtbar gerade in den „exakten" Wissenschaften) ist zum (methodologisch) wesentlichen Merkmal ihres Begriffs geworden, sofern wir die Geschichtlichkeit verstehen als kontinuierliche Transformation; (so im geschichtlichen Gange von Newton zu Einstein; von Euklid zur Nichteuklidischen Geometrie). Dieser kontinuierlichen Transformation in der Problemtotalität der Wissenschaften hat der Wandel in der Systemgestaltung der Philosophie zu entsprechen.

Solche Bindung der Philosophie an die Wissenschaftsgeschichte beeinflußt ihre Systemabsicht in verschiedener Weise, je nach der Form der Lebendigkeit der Wissenschaftsgeschichte.

Erstens kann es geschehen, daß von den spezifischen Wissenschaften infolge bestimmter Änderungen ihrer axiomatischen Methodologie gewisse Fragenbereiche in eigene Verwaltung, unter eigene Verantwortung genommen werden, die bislang von der Philosophie bearbeitet und als ihr Eigentum beansprucht wurden. Das ist eingetreten auf dem Gebiete der sogenannten Erkenntnistheorie oder Erkenntniskritik. Die spezifischen mathematisch-naturwissenschaftlichen Überlegungen über die Geltung der gewählten axiomatischen Festsetzungen haben entschieden, daß die „Erkenntnistheorie" eine besondere Aufgabe der spezifischen Wissenschaft selbst ist; sie allein will und kann über den Geltungssinn der frei gewählten Axiomatik befinden. Die Philosophie hat dieser neuen Tatsache zu genügen; es wird nur möglich sein durch eine neue systematische Einstellung. Sie muß das konstruktive Prinzip der Einheit weiter zurückverlegen, dorthin, wo es von den Ansprüchen der spezifischen Wissenschaften unbedroht ist. Diese erste Form der Bedingtheit der philosophischen Systematik durch die neuere Wissenschaftsgeschichte soll der erste Teil unserer Arbeit am Beispiele Helmholtzens aufzeigen, mit dem der Rechtsstreit um die Befugnis über die Erkenntniskritik beginnt.

Zweitens aber kann die Geschichte bestimmte Problemerscheinungen, die bislang zu keiner klaren Konturierung gelangt und dadurch in der Systemgliederung der Philosophie noch nicht zu ihrem Ort und dadurch noch nicht zu eigentlicher Kulturbewußtheit gekommen waren, nun zu einer Problemgruppe machtvoll und eindringlich zusammenschließen. Dann muß die Philosophie dem Gruppenzuwachs in der Problemtotalität genügen, indem sie die Spannweite ihrer systematischen Einheit steigert und deren Artikulation bereichert. Diese andere Form der geschichtlichen Bedingtheit stellt der zweite Teil unserer Arbeit am Beispiele der ästhetischen Idee der Glückseligkeit dar. Hier zeigt sich, wie von der Philosophie bislang eine Mannigfaltigkeit von Problemen systematisch unbefaßt geblieben ist, die wir heute als die Problemgruppe des Lebensstiles der Persönlichkeit unübersehbar eindringlich zusammenfassen können.

Beide Arbeiten weisen naturgemäß auf einen größeren Zusammenhang hin, in dem erst die Auswirkung für die philosophische Systematik voll sich beweisen kann. Wie die neue Lage der Wissenschaftsgeschichte sich für die philosophische Systematik geltend macht auf den anderen beiden Gebieten, der

Ethik und der Religionsphilosophie[1]), haben wir in den zusammenhängenden Darstellungen dieser beiden Disziplinen nachzuweisen versucht.

I. Helmholtz. Erkenntniskritik wird Angelegenheit der spezifischen Wissenschaften.

Helmholtz wird auch dann eine bedeutsame Erscheinung in der Geschichte der Wissenschaften bleiben, wenn lediglich diejenigen Arbeiten in Frage kommen, die gemeinhin in das philosophische Ressort gerechnet werden. Und zwar möchte dieses Urteil nicht nur deshalb gelten, weil die Philosophie zu Zeiten Helmholtzens ganz gewiß nicht groß genannt werden kann, sodaß ein Hinausragen aus ihrem Niveau an sich noch keine Größe zu bedeuten braucht; vielmehr liegt seine Bedeutung darin, daß durch ihn die Naturwissenschaften, als erste der spezifischen Wissenschaften, beginnen, als Naturwissenschaften, d. h. als spezifische Wissenschaften gewisse Problemgruppen bewußt in eigene Bearbeitung zu nehmen, die bislang als eine ihrer wesentlichsten Angelegenheiten von der Philosophie in Anspruch genommen wurden. Es ist der Fragenkomplex nach dem Wahrheitswert dessen, was in der Erkenntnis als Dasein und Wirklichkeit sich gibt. Diese erkenntniskritische Arbeit wird von Helmholtz und seit ihm nicht nur in der Absicht aufgenommen, aus dem Wissensbereich der spezifischen Naturwissenschaften (denen die Mathematik nach ihrer neuen Problemlage zuzurechnen ist, wie sich noch zeigen wird) der Philosophie Stoff und Anregung zu bieten, sondern mit dem Bewußtsein, daß sie aus eigener Gerechtsame auf eigenem Boden wirtschaften; mit dem Selbstbewußtsein also, daß nicht die Philosophie, sondern sie als spezifische Wissenschaften allein so ausgestattet seien, als es nötig ist, um das erkenntniskritische Problem exakt fördern zu können. Aus dieser Überzeugung zitiert Helmholtz ein verwandtes Wort Stuart Mills, daß die induktiven Wissenschaften in der neuesten Zeit mehr für die Fortschritte der logischen Methoden getan hätten, als die Philosophen von Fach[2]).

Die äußeren Anlässe, die dieses Selbstbewußtsein der spezifischen Naturwissenschaften weckten, bot die kulturelle Lage der Helmholtzschen Zeit. Bis auf wenige feine oder tüchtige Ausnahmen war von jener allmächtig sich dünkenden philosophischen Spekulation nichts als ein schöngeistiger Essayismus oder eine auf Kant üblerweise sich berufende Vulgärphilosophie übriggeblieben. Einem Geiste wie Helmholtz mußte andererseits aber auch klar sein, daß die jetzt auf dem brachliegenden Felde der Spekulation wuchernde materialistische Dogmatik keinen besseren Ernteertrag zeitigen würde. Dagegen aber hatte die Naturwissenschaft mit dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft den Weltbau der Newtonschen Physik vollendet; als Sachwalterin der drei „ewigen und unveränderlich dieselben" Gesetze: des Gesetzes von der Unveränderlichkeit der Masse, der Unveränderlichkeit der chemischen Elemente und nun auch der Summe der wirkungsfähigen Kraftmengen[3]) suchte sie das Erbe der Philosophie anzutreten: Führerin im Rate der Wissenschaften zu sein. Hinzu kam, daß die Sinnesphysiologie seit Joh. Müller und durch Helmholtz einen außerordentlichen Aufschwung nahm und daß die mit Fries einsetzende Richtung der Philosophie den Gedanken nahelegte, mit der Sinnesphysiologie sei die Brücke geschlagen für den Übergang von Philosophie zur Naturwissenschaft und umgekehrt. „Der Punkt, an dem Philosophie und Naturwissenschaft sich am nächsten berühren, ist die Lehre von den sinnlichen Wahrnehmungen der Menschen." [4]) Und „Philosophie" ist für Helmholtz nicht die nachkantische Spekulation (die ist ihm Metaphysik); sondern ihm steht dabei Kant vor Augen, und zwar seine Lehre von der „reinen Anschauung", im besonderen des Raumes; „Philosophie" war ihm also Erkenntniskritik, und zwar diese gesehen als das Problemgebiet einer Beziehung zwischen den physikalischen und den physiologischen Daseinscharakteren.

So angesehen handelte es sich bei dem Problemganzen, das sich Erkenntniskritik nannte, um die Bezogenheit zweier Daseinsweisen, deren wissenschaftlicher Ausdruck die beiden spezifischen Wissenschaften Physik und Sinnesphysiologie waren; um die Frage also, ob und wie der Physiker den Weg von der „Sinneswahrnehmung des Menschen" (dem Subjekt) zum Bereich der dinglichen Natur (dem Objekt) finden, — oder der Sinnesphysiologe, trotz der Komplikation mit den Bedingungen der Wahrnehmung, zu irgendeiner „Erkenntnis" der „Wirklichkeit" gelangen könne. Klärlich war es also eine Angelegenheit, die Helmholtz außerordentlich anging. Er war sowohl Physiker wie Physiologe. Darum mußte ihm die im Problem der Erkenntniskritik

[1]) Ethik Leipzig, Teubner 1914. Religionsphilosophie. Berlin, de Gruyter 1923.

[2]) Helmholtz, Vorträge und Reden. I, S. 138. Braunschweig, Vieweg 1884.

[3]) Ebd. I, S. 187.

[4]) Ebd. S. 395.

geforderte Beziehung seiner beiden, an sich besonderen Wissenschaften der natürlichste Gegenstand seines Nachdenkens werden. Der Sinnesphysiologe allein mochte in den spezifischen Grenzen seiner Wissenschaft sich beruhigen und dem Physiker überlassen, sich vor der Frage nach dem, was „Erkenntnis" sei, zu rechtfertigen; und umgekehrt. Für Helmholtz bestand diese Möglichkeit nicht; er mußte sich über die komplexe Frage nach dem Verhältnis von „Subjekt und Objekt" klar zu werden versuchen. Es fragte sich für ihn nur, von welchem Motiv aus dieses Problem am besten sich anfassen ließe.

Aus mancherlei Gründen bot sich das Problem des Raumes an. Zunächst dadurch, daß es von Kant zu einem erkenntniskritischen Problem ersten Ranges erhoben worden war. Der Raum war eine „reine Anschauung" mit „apriori" Qualität und „transzendentaler" Geltung geworden. Dann aber hatte die Sinnesphysiologie gerade das Raumanschauen und sein Entstehen mit großem Erfolge eifrigst erforscht. So daß hier also die nächste Berührung zwischen Philosophie, der bisherigen Sachwalterin der Erkenntniskritik, und der Naturwissenschaft gegeben schien, von hier aus also auch am leichtesten die Besitzergreifung dieser Erkenntniskritik, die ganz eigentlich die Naturwissenschaften wegen ihrer je nur spezifischen Geltungsgrenzen anging, geschehen konnte.

Somit war eine Auseinandersetzung mit Kant nicht nur unumgänglich, sondern geboten, um das neue Besitzrecht geltend zu machen, um die Erkenntniskritik für diejenigen in Anspruch zu nehmen, die vermöge ihrer Wissenschaft Erkenntnis schaffen. Anfänglich stand Helmholtz sehr nahe zu Kant. Sehr bald aber (wahrscheinlich teils durch die völlig unzulängliche zeitgenössische Vertretung des kantischen Gedankens, teils auch durch die Art bestimmt, in der Dühring die Entdeckung des Äquivalenzgesetzes durch Robert Mayer als eine rein spekulative und intuitive, dem Beweise durch die Erfahrung gänzlich enthobene Leistung dem Empirismus gegenüber ausspielte) entfremdete er sich der kantischen Philosophie mehr und mehr. Besonders die sinnesphysiologischen Arbeiten über die Entstehung und Entwicklung des Raumanschauens des Menschen drängten ihn in eine Kampfstellung gegen einen vermeintlich kantischen „Apriorismus", der behauptet, daß dem Menschen eine bestimmt qualifizierte, fix und fertige Art der räumlichen Disponierung der Sinneseindrücke angeboren sei.

Hätte nun Helmholtz einzig in diesem Gedankenkreise sich bewegt, so würde er sich nicht wesentlich über das Niveau erhoben haben, das damals in erkenntniskritischen Fragen das gewöhnliche war. Auf diesem wurde der erkenntniskritische Kampf auszutragen versucht zwischen Nativismus und Empirismus, ein Kampf, der nur als eine Teilerscheinung des allgemeinen philosophischen Streites zwischen einem kantischen Apriorismus und den induktiven Wissenschaften verstanden wurde. Wir hätten kaum Veranlassung, von Helmholtz aus dem Interesse der Erkenntniskritik besonders zu reden, wäre es dabei geblieben; es wäre auch kein Schritt getan, der Naturwissenschaft rechtmäßig die Verwaltung der Erkenntniskritik zu übertragen.

Die Bedeutung des Erkenntniskritikers Helmholtz beginnt mit der Inanspruchnahme der metageometrischen Entdeckungen für das Problem der Erkenntnis. Er leitet damit eine Entwicklung ein, die schon von außerordentlichen Folgen für die methodische Gesamteinstellung der Naturwissenschaft geworden ist. Denn die neuen Probleme leiteten lückenlos aus der Mathematik zu physikalischen Problemen hinüber, die um den „Maß"begriff sich gruppieren und unter dem Namen der Relativitätstheorie zusammengefaßt werden können. Und die erkenntniskritischen Fragestellungen, die aus diesen mathematisch-naturwissenschaftlichen Entdeckungen erwuchsen, bleiben nun von Helmholtz an in allen entscheidenden Punkten Leistungen der mathematisch-wissenschaftlichen Methodiker. Sie haben sich als die Gedankenträger der naturwissenschaftlichen „Erkenntniskritik" in der Geschichte legitimiert.

Daran ändert die Tatsache nichts, daß die neuen Erkenntniskritiker meinten, ihre wissenschaftsmethodischen Entdeckungen stünden im Widerspruche zu Kant; daß sie also ihre Vorstellungen mit einer entschiedenen Bekämpfung aller Grundbegriffe des Kritizismus verbanden. Hierüber bleibt derjenige wesentlich unbesorgt, der als Kritizist in kantische Methodologie sich hineingearbeitet hat und weiß, daß sie nicht an bestimmten, zeitbedingten Formulierungen und Begriffen im kantischen Werke hängt. Ja, er wird diese Gegensatzstimmung sogar einer nicht uninteressanten Ironie der Kulturgeschichte zuschreiben, mit der sie nicht selten Entwicklungen überdeckt, die innerlich völlig kontinuierlich geschehen, äußerlich aber das Erbgut verleugnen, um den Fortschritt, eben als Schritt erleben zu können, seiner strengen Homogeneität zum Trotz. Solch eine Oberflächengegnerschaft ist (wenn nicht überall, so ganz gewiß auf diesem Gebiete), nur möglich gewesen, weil die einzelnen Forscher die unvergäng-

liche kantische Problemstellung mißverstanden und darum die Spur der Gesamtentwicklung nicht sahen, der sie gleichwohl eminent dienten.

Dies zunächst an Helmholtz nachzuweisen, sei die Aufgabe des Folgenden, nachdem der Überblick über seine Stellung in der Geschichte der Erkenntniskritik gewonnen ist.

Der Begriff der Erfahrung bei Helmholtz und seine Kritik des a priori.

Im Umkreis dieser Gedanken haben wir es mit einem Streit um Begriffe zu tun, die seit je zum Urbesitz der traditionellen Philosophie gehört haben und in ihr durch Kant zu einer letzten Reinheit der Entwicklung gelangt waren. Der Naturwissenschaftler konnte in solchem Streit nicht unbelastet und ursprünglich aus den Bedingungen seiner Wissenschaft argumentieren, sondern mußte mit einer gewissen „philosophischen Bildung" an einen gegebenen Problembestand anknüpfen. Helmholtz mußte auf diesem Boden der „philosophische Dilettant" sein, der daraus, daß er den kantischen Begriff der Erfahrung und des a priori (der mit ihm eng zusammenhängt, ja, durch ihn erst seinen eigentlichen Sinn erhält), in seiner methodologischen Bedeutung nicht erfaßt, in scharfen Gegensatz zu Kant gerät.

Für Kant ist Erfahrung erstens eine Idee. Sie ist also nichts weniger denn eine Resultante aus zwei Komponenten, dem Physikalischen und dem Physiologischen; sie ist kein Produkt aus dem Zusammentreffen zweier Daseinsweisen, sondern ist eine Voraussetzung, die das Erkennen macht, um der Möglichkeit der Erkenntnis willen. Die „Idee der Erfahrung" besagt also, daß Erkenntnis — Einheit der Erkenntnis sei. Einheit wessen? Einheit alles dessen, darin das, was Dasein bedeutet, sich darstellt: Einheit der Gesetze und Experimente und Beobachtungen; das will sagen, daß die Gesetze die Form des „Wirklichen", das Wirkliche das vom Gesetz Bestimmte sei. Da dieser wechselweise Bezug (total, wie er gefordert ist), nicht tatsächlich ist, so ist „Erfahrung" eine Voraussetzung, Urforderung, — Idee; die Einheit der Erfahrung bedeutet sonach Einheit eines Systems der Erfahrung. Es gibt nur Eine Erfahrung; redet man von Erfahrungen, so versteht man darunter einzelne Wahrnehmungen, denen noch viel fehlt, daß sie zur Einheit eines Systems der Erfahrung gezählt werden könnten, sagt Kant.

Zu diesem idealistischen Sinn der Erfahrung tritt nun das a priori unmittelbar nahe. Das a priori ist der Ausdruck für alles

das, was der Ursprung für den Sachgehalt der Erfahrung ist; in dem Sinne sind die Axiome als Ursprung für den spezifischen Sachgehalt der geometrischen Erfahrung deren „a priori". Aber auch umgekehrt: die Idee der Erfahrung als Idee der Einheit der Erfahrung ist Kritik und letzte Rechtfertigung des a priori als desjenigen, das vorgibt, das Sein des Daseins zu sein; das a priori hat sich zu bewähren in der Erfahrung, das heißt dadurch, daß aus ihm an seinem Teile Einheit der Erfahrung möglich werde. Denn Erfahrung ist die Voraussetzung eines geschlossenen Systembezuges aller Sachlichkeiten; während die Erfahrung ihren Inhalt und ihre Bedeutung allein aus dem Axiomatischen und Grundsätzlichen der Wissenschaften, dem a priori, erhält. Dasein also ist Einheit alles Seins; das ist der imperative Sinn des Begriffs der Erfahrung. Und Sein ist der Sachursprung alles Daseins; das ist der Sinn des a priori. Erfahrung und a priori sind also lediglich methodische Forderungen an den immanenten Vollzug der Erkenntnis. Für diese rein methodologische Betrachtung hat es nicht den geringsten Sinn, „Erfahrung" zu denken als irgendeinen Bezug des „Erkennens" zu einer „Wirklichkeit", etwa im Sinne eines (physiologischen) „Subjektes" zu einem (physikalischen) „Objekte"; wobei dann das a priori allen Halt verlieren und in der Luft schweben würde.

Helmholtz gerät nun in scharfen Gegensatz zum kantischen Begriff des a priori, weil er von einem Begriff der Erfahrung ausgeht, der mit dem kantischen keine Spur mehr gemein hat. Der Begriff des a priori ist bei Kant nur in unmittelbarem Zusammenhang mit dem der Erfahrung gedacht worden, beide erhalten nur durcheinander ihren Sinn. Somit mußte Helmholtz, wenn er den Sinn der kantischen Erfahrung durch einen ihm fremden ersetzt, dadurch auch den des a priori verfehlen. Für Helmholtz ist Erfahrung Ausdruck für ein bestimmtes Grenzverhältnis zweier Daseinsbereiche. Und das Elementargebilde der Erfahrung ist die Empfindung. „Unsere Empfindungen sind Wirkungen, welche durch äußere Ursachen in unseren Organen hervorgebracht werden, und wie eine solche Wirkung sich äußert, hängt natürlich ganz wesentlich von der Art des Apparats ab, auf den gewirkt wird. Insofern die Qualität unserer Empfindungen uns von der Eigentümlichkeit der äußeren Einwirkung, durch welche sie erregt ist, eine Nachricht gibt, kann sie als ein Zeichen derselben gelten, aber nicht als ein Abbild. Ein Zeichen braucht gar keine Ähnlichkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen sie ist" [1]).

[1]) Ebd. II, 226.

Man kann verstehen, daß so der Sinnesphysiologe redet, wofern er seiner spezifischen Welt (der Empfindungen) eine spezifisch physikalische Welt, die „Wirklichkeit" vorausstellt, auf sie den Bezug herzustellen versucht, auf sie seine Sinnenwelt gleichsam projiziert. Aber es ist nun einmal so, daß die Welt des Physikers gar nicht in dem Sinne „besteht", als seien es „Dinge", die mit Eigenschaften bekleidet daständen, von denen der Physiker eine ihnen entsprechende Kunde haben könnte. Sondern, die, in aller unendlichen Bestimmtheit bestehende Welt des physikalischen Geschehens ist als solche lediglich in Definitionen und Gesetzen dargestellt, die von dem Physiker herrühren; von ihm zum Grunde gelegt sind, damit aus Vorgängen (die unendlich viel anderes noch enthalten), vermöge dieser Definitionen und Gesetze bestimmte Geschehweisen gewonnen werden, die sich in ein System, genannt physikalische Erfahrung, ordnen lassen. Der Physiker hat seine Vorgänge nach alledem, was wir einmal „das Faktum" nennen wollen, gar nicht ohne zum Beispiel auch die physiologische Faktizität; aber er definiert sie ohne diese. Es ist also seine physikalische Erfahrung nach alledem, was in ihr an Definitionen und Gesetzen und darin dargestellten Vorgängen vorkommt, eine abstraktive Gesamtheit von Vorgängen, zwar nicht abstrahiert von der physiologischenErfahrung, sondern von der „Faktizität überhaupt", in der neben unendlich vielem anderen auch die physiologische Erfahrung ihre besondere Faktizität abstrahiert und darin, auch ihrerseits abstraktiv sich definiert, gesetzlich ausrüstet und demgemäß darstellt. Dabei besteht nun nicht ein Nebeneinander beider Erfahrungen, der physikalischen und der physiologischen, sondern diese setzt jene voraus: alle Definitionen und Gesetze und Sachverhalte der Physiologie sind auf die physikalische Erfahrung als ihr (technisches) Vorgebiet angewiesen. Wie Galilei sagt, daß die (physikalische) Natur in — mathematischen Buchstaben geschrieben sei. Also: die Physiologie ist ein Abstraktionsversuch an der „Faktizität überhaupt", ganz wie die Physik. Aber sie stehen darum nicht etwa so nebeneinander, als könnten nun beide, als bestimmte, in sich geschlossene Daseinsweisen durch eine Gesetzlichkeit in einen Verkehr gebracht werden.

Auf eine solche Gesetzlichkeit nun ist Helmholtz gerade prinzipiell eingestellt. Denn die physiologische Erfahrung ist ein Zeichensystem, das in seinem Ablauf von einem System der „Wirklichkeit" beeinflußt wird. „Jedes Naturgesetz sagt uns, daß auf Vorbedingungen, die in gewisser Beziehung gleich sind,

immer Folgen eintreten, die in gewisser anderer Beziehung gleich sind. Da Gleiches in unserer Empfindungswelt durch gleiche Zeichen angezeigt wird, so wird der naturgesetzlichen Folge gleicher Wirkungen auf gleiche Ursachen auch eine ebenso regelmäßige Folge im Gebiete unserer Empfindungen entsprechen" [1]).

Wodurch ist diese Annahme veranlaßt? Kants Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich wurde von Helmholtz von vornherein und ausschließlich auf die physiologische Bedingtheit der Spezies Mensch bezogen; dieser Gegensatz war ihm nur ein anderer Ausdruck für jene Duplizität von „Wirklichkeit" oder „Welt des Reellen" einerseits und Empfindungswelt andererseits. Warum es nötig ist, für diese uralte Ansicht Kant als Autor in Anspruch zu nehmen, in ihr das Spezifikum kantischer Philosophie zu sehen, ist unverständlich. Vielmehr geht gerade Kant nicht von einer Realität der „Dinge an sich" aus und gelangt nicht von ihnen zu einer „Erscheinung" dieser vorgeblich reellen Dinge an sich. Sondern für ihn ist „Ding an sich" nichts als ein problematischer Gegenstand; das will besagen: daraus, daß 1. der Verstand mit seinen Gegenstandskategorien auf die Erkenntnismotive von Zeit und Raum verwiesen ist, wenn Erkenntnis des Gegenstandes möglich werden und der Verstand nicht ein bloßes „Denken" bleiben soll; daß 2. aber dafür, wie Raum und Zeit den Verstand auf eine bestimmte Form der Raumstruktur (z. B. der euklidischen) oder der Zeit einschränken, kein notwendiger (verstandesnotwendiger) Grund angegeben werden kann, so daß diese Anschauungseinschränkung als eine zufällige Einschränkung des Denkens erscheint, — daraus entspringt der an sich völlig leere und negative Gedanke, daß sich rein logisch möglich, d. h. widerspruchslos, ein „Gegenstand" denken lassen müsse, der durch diese Einschränkung seitens der Anschauung von Raum und Zeit nicht bedingt sei. Dieser schlechthin also problematische Gegenstand des Verstandes ohne die realen, d. h. realisierenden Beschränkungen von Raum und Zeit wäre also — wenn er möglich wäre, ein unbedingter „Gegenstand", ein „Ding an sich". Der ganze Gegensatz entspringt also bei Kant rein methodisch aus der verschiedenen Weite der bestimmten Raum-Zeit-Struktur einerseits und der allgemeinen, bloß denkkategorialen Schematik andererseits. Der Gegensatz verbleibt auch rein in dieser methodischen Gegensätzlichkeit, damit der Gegenstand der Natur als Gegenstand einer Wissenschaft der Erfah-

[1]) Ebd. II, 226. Es ist für die Geschichte der neueren Erkenntniskritik wichtig, zu beachten, wie H. Hertz diesen Gedanken aufnimmt.

rung unterschieden werde von allen bloß logischen (metaphysischen) Fiktionen.

Es handelte sich also um einen wissenschaftsmethodischen Gegensatz, nicht um einen solchen von Daseinsformen, der physikalischen und der physiologischen. Weil nun aber Helmholtz von einem solchen Daseinsgegensatz, als wäre er der kantische, ausgeht, muß er zu einer „Zeichen"theorie greifen, von der zwar nicht eine Abbildlichkeit der einen Welt in die andere, wohl aber eine Korrespondenz der beiderseitigen Vorgänge angenommen wird. „Daß es eine contradictio in adiecto sei, das Reelle oder Kants „Ding an sich" in positiven Bestimmungen vorstellen zu wollen, ohne es doch in die Form unseres Vorstellens aufzunehmen, brauche ich Ihnen nicht auseinanderzusetzen. Was wir aber erreichen können, ist die Kenntnis der gesetzlichen Ordnung im Reiche des Wirklichen, diese freilich nur dargestellt im Zeichensystem unserer Sinneseindrücke" [1]). Oder: „Wenn also unsere Sinnesempfindungen in ihrer Qualität auch nur Zeichen sind, deren besondere Art ganz von unserer Organisation abhängt, so sind sie eben Zeichen von Etwas und das Gesetz dieses Geschehens können sie uns abbilden" [2]).

Weil Helmholtz die Duplizität der Welt, als einer physikalischen und einer physiologischen, setzt, so muß von ihm postuliert werden, daß eine eindeutige Zuordnung möglich sei; d. h. einem System von „reellen" Vorgängen muß eindeutig ein System von Veränderungen der Empfindungsinhalte entsprechen, so daß jedem Komplex der letzteren ein eindeutig bestimmter Komplex der ersteren zugeordnet gesetzt wird. Aber Helmholtz muß noch ein zweites postulieren: daß es eine „Gesetzmäßigkeit alles Geschehens" [3]) gebe, d. h. ein „gleichbleibendes Verhältnis zwischen veränderlichen Größen" [4]). Denn diese Gesetzmäßigkeit in der Veränderung der Wirklichkeit ist die Voraussetzung dafür, daß sie „begreifbar" sei. Unsere Denktätigkeit würde ruhen, wenn nicht eine Regelmäßigkeit in den Dingen vorläge. Indem also unser Denken mit dem „regulativen Prinzipe" des „Kausalgesetzes" als dem Zuordnungsgesetz das Zeichensystem der Empfindungen in der Form einer geordneten Mannigfaltigkeit zu ergreifen sucht, spricht es damit das „Vertrauen auf die Gesetzmäßigkeit des Geschehens" [5]) aus. Es handelt sich also

[1]) Helmholtz II, 246.
[2]) Ebd. II, 227.
[3]) II, 247. [4]) II, 244. [5]) II, 247.

um zwei Postulate: 1. um das Postulat der eindeutigen Zuordnung des physikalischen und des physiologischen Geschehens; diese Zuordnung ist möglich auch ohne ein „gleichbleibendes Verhältnis zwischen veränderlichen Größen", eine eindeutige Zuordnung bleibt denkbar, auch wenn wir „in einer Welt leben, in der jedes Atom von jedem anderen verschieden wäre und wo es nichts Ruhendes gäbe" [1]). Es würde weder in dem einen System des Wirklichen noch in dem anderen, dem „Zeichensystem" der Empfindungen, eine „Regelmäßigkeit zu finden sein". Also muß um der „Begreifbarkeit" willen noch 2. eine jedem System immanente „Regelmäßigkeit" bestehen, denn ohne sie würde „unsere Denktätigkeit ruhen". Nun fragt es sich allerdings, ob die Hypothese so weit gespannt werden muß, anzunehmen, daß nicht „jedes Atom von jedem anderen verschieden wäre", denn die Möglichkeit einer Gesetzmäßigkeit, also die Wiederholung von Vorgängen, die Zurückführung verschiedener Begebenheiten auf ein ihnen Gemeinsames, sie selbst Durchwirkendes und sie auf einen beständigen Ausdruck Bringendes ist trotz der Verschiedenheit möglich, ja, gerade wegen der Verschiedenheit und Einmaligkeit jedes Ereignisses gegenüber jedem anderen aufgegeben. Das ist die große Paradoxie in der Methodik der Naturwissenschaften, daß die Beobachtung des Unauswechselbaren und einmaligen Hier und Jetzt einerseits und das Deduktive und Prinzipielle, die Theorie andererseits aufeinander eingestellt, wechselweise ineinander induziert werden sollen. Diese Methode der „Induktion" heißt, wenn die Richtung auf das Einzelne und Unauswechselbare der Beobachtung geht: die Approximation oder Exhaustion, geht sie umgekehrt auf die Begründung und die Theorie: die Methode der kontinuierlichen Erweiterung der Prinzipien. Für diese beiden Richtungen der wissenschaftlichen Methodik darf es allerdings keine Schranken geben. Aber die „Verschiedenheit" eines Atoms von jedem andern wäre diese Schranke nicht, sondern ist im begrifflichen Ausdrucke für das Faktum der Beobachtung eben des hier und jetzt unauswechselbar Einzelnen vielmehr ein nicht zu beseitigender Bestand der Wissenschaftsmethodik selber.

Es bliebe also eigentlich nur das erste Postulat Helmholtzens, das Postulat der eindeutigen Zuordnung des Systems des Wirklichen (Kants „Dinge an sich") und des „Zeichen"systems der Empfindungsabfolge [2]). Wir haben darauf zu achten, daß diese

[1]) II, 247.
[2]) II, 266, 267.

„Hypothese" eines Verhältnisses zweier Daseinsbestände den Grundmangel enthält, daß sie nicht verifizierbar ist. Denn der Verstand mit seinem Begreifen des „Gesetzlichen der Erscheinung" ist als „unser" Verstand auf das Zeichensystem der Empfindungsabfolgen als das einzige Gebiet seiner Betätigung eingeschränkt. Also das Problem der eindeutigen Zuordnung bleibt schlechtweg problematisch. — Oder ist vielleicht die „Erfahrung" das Mittel, um über dies Problem zu einer Sicherheit zu kommen? Gibt also vielleicht die „Erfahrung" die Probe auf die Zulänglichkeit des Helmholtzschen Postulates?

Im kantischen System hat „die Erfahrung" tatsächlich die Bedeutung einer Rechtfertigung der gedanklichen Setzungen. „Erfahrung" bedeutet für Kant die systematische Einheit der Grundsätze, die in Newtons principia philosophiae naturalis mathematica wirksam sind, der Grundsätze also, in denen als den Gesetzen sich das Reich der Natur konstituiert. Wir lernten die „Erfahrung", weil sie Einheit und System bedeutet, als Idee kennen, d. h. als ein Aufgegebenes (nicht also Gegebenes) und darum als Methode, gemäß welcher, was Naturgegenstand soll genannt werden können, bestimmbar wird. Anders ausgedrückt: Alles, was die Naturwissenschaft, sei es als Gegenständlichkeit, sei es als Gesetzlichkeit, bestimmt, muß der Forderung genügen, daß es mit allem übrigen an Gegenständlichkeit und Gesetzlichkeit zusammen besteht, d. h. in der „Einheit der Erfahrung" befaßt wird; daß alles, was von Gesetzlichkeiten (im Theoretischen) ausgezeichnet wird, sich zusammenfügt zur Bestimmung alles Gegenständlichen. und daß alles, was an Gegenständlichkeiten (im Experimentellen) auftritt, Bestand hat als ein durch Gesetzlichkeiten Bestimmtes. Auf diese Probe kommt es an. Dieser rein immanente Bezug unter dem Wissenschaftsinventar (sowohl des Theoretischen wie des Experimentellen) ist die einzige Rechtfertigung, ob „Einheit der Erfahrung" besteht. Also gibt es so etwas weder im Sinne eines Transszendenten, d. h. außerhalb der Wissenschaft, noch im Sinne eines Absoluten, d. h. im Sinne eines Faktums „an sich". Denn erstere Setzung hat keine Bedeutung für die naturwissenschaftliche Erkenntnis; als „Einheit der Erfahrung" kann ihr immer nur gelten, soweit sie sie selbst in ihren Gesetzen bezüglich ihrer Gegenständlichkeit, und umgekehrt, darstellt; die andere Setzung nicht, weil weder ihre Gesetze den Charakter der Hypothese überwinden (ruht doch das theoretische Gebäude auf Prinzipien, Erstsätzen, d. h. letzte, selbst nicht mehr gesicherte Sicherungen des Fundamentes),

noch ihre Gegenstände in ihrer Bestimmtheit den approximativen Charakter überwinden können (das Beobachtete ist gefordert als das Unauswechselbare, total Festgestellte, hier und jetzt Eindeutige, zu dem die Wissenschaft durch die [immer von neuem zu korrigierende] Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen sich nur in unendlicher Annäherung befindet). Es bleibt also „die Erfahrung" die Aufgabe einer unendlichen Immanenz wechselseitigen Gehaltenseins von Gesetzen und Gegenständen der Forschung. Das ist der Charakter des kritischen Erfahrungsbegriffes, wie wir ihn aus kantischem Geiste im gegenwärtigen Sprachgebrauch entwickeln können.

Ganz anders zeigt sich, auch für diese Stufe der Überlegung, der Begriff der Erfahrung bei Helmholtz. Sein Begriff der Erfahrung ist ganz und gar gestützt auf seine Hypothese des „Zeichensystems", also der eindeutigen Zuordnung. „Die einzige Voraussetzung, welche wir festhalten, ist die des Kausalgesetzes, daß nämlich die mit dem Charakter der Wahrnehmung in uns zustande kommenden Vorstellungen nach festen Gesetzen zustande kommen, so daß, wenn verschiedene Wahrnehmungen sich uns aufdrängen, wir berechtigt sind, daraus auf Verschiedenheit der realen Bedingungen zu schließen, unter denen sie sich gebildet haben. Übrigens wissen wir über diese Bedingungen selbst, über das eigentlich Reale, was den Erscheinungen zum Grunde liegt, nichts. Die vorangestellte Voraussetzung ist das Grundgesetz unseres Denkens [1]." Wir haben darauf zu achten, daß das Kausalgesetz also nicht ist das Grundgesetz für eine rein immanente Konstitution des Systems von physikalischen Vorgängen, das ist solcher von denen die Physik rein als Physik redet: der Bewegungen, Energien und Massen; noch ist es das Gesetz für das System von physiologischen Vorgängen. Vielmehr soll das Kausalitätsgesetz die Forderung aussprechen, daß zwei systematische Tatbestände in einer gesetzmäßigen Beziehung stehen, von denen das eine, das System des „eigentlich Realen" uns sonst schlechterdings unbekannt ist. Kausalitätsgesetz bedeutet also für Helmholtz das Gesetz der Zuordnung der beiden Systeme.

Ist nun das Kausalitätsgesetz im Helmholtzschen Sinne das Gesetz der Zuordnung, der Korrespondenz, das Brückengesetz zweier in sich geschlossener Vorgangssysteme, so bezeichnet Helmholtz den tatsächlichen Vollzug der Zuordnung,

[1]) Ebd. II, 266; 226; 237.

die Kenntnisnahme der gesetzlichen Ordnung im Reiche des Wirklichen [1]), das tatsächliche Sich-Vermitteln des einen Systems (des „Realen") an das andere als — Erfahrung. Es gibt daher einen Beweis des „Kausalitätsgesetzes" aus der Erfahrung nicht. Denn der Sinn der Erfahrung liegt im Kausalitätsgesetz; nur unter Voraussetzung eines Zuordnungsgesetzes, unter Voraussetzung der Geltung der eindeutigen Korrespondenz kann eine bestimmte Folge von Vorgängen in dem einen System (der Empfindungen und Wahrnehmungen) über das bloß Subjektive hinaus den Sinn der „Zeichen" objektiven Gehaltes erlangen, d. h. als „Erfahrung" verstanden werden.

Also begründet nicht die Erfahrung das Kausalitätsgesetz, sondern das Kausalitätsgesetz begründet die Erfahrungen, obwohl die Erfahrungen die Bewährung des Kausalitätsgesetzes sind [2]). Die Erfahrung ist daher auch nicht als „Einheit" oder „System der Erfahrung", also immer in der Einzahl, zu verstehen, wie es Kant tut. Denn Erfahrung ist nur das tatsächliche Vorsichgehen der Zuordnung, das eben als ein Vorsichgehen in unbegrenzter Mannigfaltigkeit gedacht und verlangt werden muß. Das Kausalitätsgesetz ist also von solchergestalt „Erfahrung" unabhängig. Darum wendet Helmholtz auf es den kantischen Terminus des Transzendentalen an. „Das Kausalgesetz ist wirklich ein a priori gegebenes, ein transzendentales Gesetz. Ein Beweis aus der Erfahrung ist nicht möglich; denn die ersten Schritte der Erfahrung sind nicht möglich, ohne Anwendung von Induktionsschlüssen, d. h. ohne Kausalgesetz [3])." Aus solcher Ableitung müssen beide Begriffe, das a priori und das transzendentale, einen anderen Sinn bekommen, als sie bei Kant haben. Äußerlich bedeutet das Transzendentale das gleiche, wie bei Kant: das, „was unabhängig von wirklichen Erfahrungen gebildet" [4]) ist, aber der Erfahrung Sinn, Geltung und Gebrauchswert erst erteilt, insoweit also „möglich macht". Aber für Kant ist das transzendentale die Antwort darauf, wie es möglich sei, daß das Einzelgegenständliche und das prinzipiell Allgemeingesetzliche in dem immanenten Wechselbezug stehen können, wie er sich in der Einheit der (wissenschaftlichen) Erfahrung ausspricht. Helmholtz jedoch bezeichnet mit dem Transzendentalen das Gesetz, durch das er das uns zur Verfügung stehende Gebiet der Empfindungen als das „Zeichen"system eines Realsystems, auf das wir keinen Bezug haben, sich verständlich machen kann.

[1]) Ebd. II, 246. [2]) Ebd. II, 247. [3]) Ebd. 247. [4]) Ebd. 29.

Ebensowenig wie beim Transzendentalen entspricht Helmholtz' Auffassung des a priori dem Sinne Kants. Helmholtz' Abneigung gerade gegen diesen Begriff bedient sich der gleichen Argumente, wie Locke gegen das Angeborene. Denn auch Helmholtz versteht das a priori ganz im Sinne eines Angeborenen, physiologisch mit unserer Existenz Gegebenen; und zweitens bedeutet ihm (wie Locke) das a priori der Anspruch bestimmter Sätze, für ihr Gebiet absolute, zeitlos geltende, schlechthin unableitbare Erstsätze zu sein. „Kant benutzte die angebliche Tatsache, daß diese Sätze (die Axiome) der (euklidischen) Geometrie uns als notwendig richtig erscheinen und wir uns ein abweichendes Verhalten des Raumes auch gar nicht einmal vorstellen könnten, geradezu als Beweis dafür, daß sie vor aller Erfahrung gegeben sein müßten" [1]). In diesem Satz Helmholtzens kommt schon zum Ausdruck, daß er meint, nicht nur das Kennzeichen des a priori, sondern auch seine Rechtfertigung solle in der „Evidenz" [2]) und der „Leichtigkeit der Vorstellung" [3]) gesehen werden.

Wir wollen uns bei diesen Abwehrformulierungen gegen das a priori, wie Helmholtz es versteht, nicht aufhalten, müßten wir doch vielmehr mit den kantischen „Philosophen" der Helmholtzschen Zeit rechten, die ganz wie er das a priori charakterisierten, wie wenig davon auch sich auf Kant berufen konnte; Kant verwirft an bedeutsamen Stellen jede Anähnelung des a priori an „das mit unserer physiologischen Existenz Gegebene".

Wir fördern aber unsere Untersuchung, wenn wir uns den exakten Sinn des a priori bei Kant vor Augen stellen. Es ist entscheidend, daß das a priori innerhalb der kantischen Methodologie nichts zu erledigen sich anmaßt, keinerlei Geltungsanspruch erlangt, sondern an ihrer Schwelle steht als dasjenige, das zum Problem gemacht wird, weil es sich als Faktum darbietet. Woher aber als Faktum? Als Faktum der besonderen Wissenschaften, sei es der euklidischen Mathematik, sei es der newtonschen Physik. Es ist das Faktum, daß diese Wissenschaften Axiome oder Prinzipien auszeichnen, die als die äußersten, schlechthin allgemeinen Sätze gelten. Dies: daß etwas nicht mehr aus anderem ableitbar, sondern alles andere durch es „logisch" bedingt, von engerer Sphäre als es sei, das drückt dieser Terminus a priori aus; er ist völlig gleichsinnig mit dem „Prinzipium", dem Ersten in der Reihe der Bedingungen, dem gegenüber alles andere als von ihm bedingt erscheint. Somit ist das a priori gar

[1]) Ebd. 233. [2]) Ebd. 234. [3]) 237.

kein spezifisch philosophischer Begriff, sondern allgemein ein Wissenschaftsbegriff überhaupt, sofern es in jeder deduktiven Wissenschaft, in jeder Theorie ein Erstes gibt, ein Erstes von allgemeinster Geltung. Daß dieses Erste ein solches absoluter Geltung sei, war wiederum nicht eine Setzung der Philosophie, sondern der Wissenschaften, die solches „a priori", „Axiom", „Prinzip" auszeichneten. Dieses Faktum der Wissenschaften hatte die Philosophie zu respektieren. Darum trat das „a priori" der Geometrie, die eindeutig die euklidische war, und das der mathematischen Physik, die die Newtons war, auch im kantischen System als ein absolutes Erstes, als schlechthin Unableitbares auf. Von so abgeleiteter Natur ist das a priori im Haushalte der kantischen Philosophie. Wenn es ein Fehler war, von einem schlechthin unauflösbaren, absoluten Ersten zu reden, so lag er verantwortlich nicht bei Kant oder der Philosophie überhaupt, sondern in dem geschichtlich bedingten Stande der besonderen Wissenschaften selbst. Diese, die spezifischen Wissenschaften, endeten — oder begannen — mit schlechthin „ersten Sätzen", die der Grund der Sicherheit aller anderen sein sollten, darum also „streng notwendig und allgemeingültig" sein mußten; Sätze also, die am Anfang der je besonderen Wissenschaften standen. Und diese überwiesen dann die Last der Sicherung und Rechtfertigung solcher Anfangssätze (die tatsächlich Letztsätze deduktiver Gerechtsame sind) — der Philosophie. Diese Last nahm die Philosophie dienstbereit auf sich, machte das a priori sich zum Problem und suchte es zu bewältigen, sei es durch die Methode des Transzendentalen, im Sinne des Kritizismus, oder durch Übertragung des physiologischen Problembegriffs des Angeborenen auch auf das a priori, im Sinne des Nativismus, oder man leugnete, daß ein fundamentales Problem vorläge, weil aus der „Erfahrung" von selbst die Unterscheidung von mehr oder minder allgemeinen Wahrnehmungen herauswachse, die Auffassung des Empirismus.

Diese Deutungsversuche am a priori fallen also der Philosophie zur Last, nicht die Auszeichnung eines a priori selbst, sei es der euklidischen Geometrie oder der newtonschen Physik. War es doch gerade Kant selbst, der die Euklidizität der Geometrie, die euklidische Gesetzlichkeit des Raumes eine — Zufälligkeit nennt [1]). Warum sagen wir alles dies in diesem Zusammenhange? Weil Helmholtz behauptet: „Kants Lehre von den a priori gegebenen Formen der Anschauung ist ein sehr glücklicher und klarer

[1]) Ich verweise auf die Ausführungen in meinem „Aristoteles und Kant" S. 289 ff.

Ausdruck der Sachverhältnisse; aber diese Formen müssen inhaltsleer und frei genug sein, um jeden Inhalt, der überhaupt in die betreffende Form der Wahrnehmung eintreten kann, aufzunehmen. Die Axiome der Geometrie aber beschränken die Anschauungsform des Raumes so, daß nicht mehr jeder denkbare Inhalt darin aufgenommen werden kann, wenn überhaupt Geometrie auf die wirkliche Welt anwendbar sein soll. Lassen wir sie fallen, so ist die Lehre von der Transzendentalität der Anschauungsform ohne allen Anstoß. Hier ist Kant in seiner Kritik nicht kritisch genug gewesen. Aber freilich handelte es sich dabei um Lehrsätze aus der Mathematik, und dies Stück kritischer Arbeit mußte durch die Mathematiker erledigt werden [1])." Ging Kant von der Euklidizität des Raumes aus, so war es gerade nicht ein Mangel seiner — philosophischen Kritik, sondern ganz und gar die Exaktheit seiner Fragestellung, die auf dasjenige ging, was die Wissenschaft der Geometrie oder der Physik als ihr Prinzipielles oder Axiomatisches darboten; erst über diesem Faktum der Wissenschaftsgeschichte hatte er die transzendentale Frage zu erheben. Es bedeutet, die kritische Fragestellung nicht zulänglich aufgefaßt zu haben, wenn Helmholtz an anderer Stelle sagt: „Kant ist bei seiner Behauptung, daß räumliche Verhältnisse, die den Axiomen des Euklids widersprächen, nicht einmal vorgestellt werden könnten, ... durch den damaligen Entwicklungszustand der Mathematik — beeinflußt gewesen" [2]). Nicht „beeinflußt" durfte er sein vom damaligen Stand der Mathematik, sondern durch seine Problemstellung war er darauf verwiesen. Die Wissenschaftsgeschichte ist für das jeweilige a priori verantwortlich, nicht die kritische Philosophie.

So war es allerdings geboten, nicht um einen philosophischen Fehler zu beheben, sondern um sich selbst unter Kritik zu stellen, daß die Mathematik die Euklidizität als ihr absolutes a priori anzweifelte. Das ist in gewaltiger Arbeit geschehen. Und es ist zu fragen, ob an der kritischen Fragestellung Kants dadurch so wesentliches geändert werden muß, wie es in getreuer Aufnahme der Helmholtzschen Ausstellungen an Kants Begriffen des Transzendentalen und des a priori durch die mathematischen und physikalischen Erkenntniskritiker bis auf die unmittelbare Gegenwart behauptet wird.

Mag nun der Kampf, den Helmholtz gegen diese beiden Begriffe, wenigstens in ihrer Beziehung auf den Raum, gerichtet

[1]) Helmholtz II, 270; II, 4. [2]) II, 234.

hat, mehr den zeitgenössischen „Anhängern Kants“ [1]) denn Kant selbst gelten, so springt für uns doch die wesentliche Einsicht heraus, wie dieser Kampf (abgesehen von der hier völlig irrelevanten physiologischen „Ableitung“ der Raumanschauung aus einer Mannigfaltigkeit von Empfindungsgruppen) eine unwiderstehliche Stoßkraft dadurch erlangt, daß Helmholtz die neuen Tatsachen der nichteuklidischen Geometrien in den Brennpunkt der erkenntniskritischen Interessen stellt. Helmholtz erkennt die ungeheure, völlig unbegrenzte Tragweite dieser Entdeckung, die den bisherigen Charakter des a priori (zwar keineswegs zerstörte, aber) in tiefstem Sinne innerlichst wandelte; und daher auch nicht ohne Einfluß auf die Formulierung des Transzendentalen bleiben konnte.

Durch diese Erkenntnis der Problematik der nichteuklidischen Geometrie für die Erkenntniskritik begründete Helmholtz das Recht des spezifischen Wissenschaftlers, die Frage nach der Zulänglichkeit seiner — spezifischen — Erkenntnis zu der ihm zukommenden Frage zu machen und sie aus seiner Gerechtsame zu beantworten. Wir müssen sehen, auf welchem Wege Helmholtz diese durch ihn ganz neue erkenntniskritische Problematik erfaßt und zu bewältigen sucht.

Die erkenntniskritische Problematik der nichteuklidischen Geometrie.

Nur, wenn Helmholtz' Begriff der Erfahrung klar vor Augen steht, erscheinen seine erkenntniskritischen Ansichten zusammenhängend. „Erfahrung“ ist für Helmholtz das tatsächliche Vonstattengehen des Bezuges der Welt des „Wirklichen“ auf die Welt unserer Empfindungen; der theoretische Ausdruck dieses Bezuges, das Gesetz der Zuordnung ist das „Kausalgesetz“. Nur unter absoluter [2]) Voraussetzung dieses „Gesetzes“ kann von „Erfahrung“ geredet werden; es ist demnach von der „Erfahrung“ unabhängig, vor der Erfahrung gegeben; wird ein Vorgang als „Erfahrung“ bezeichnet, so kann es nur geschehen, wenn wir ein Gesetz der Zuordnung, das Helmholtzsche Kausalgesetz zugrunde legen, durch das diesem Vorgang der Sinn, „Erfahrung“ zu sein, erst zuwächst.

Es ist überall ersichtlich, daß das „Kausalgesetz“, als Gesetz der Zuordnung zweier Vorgangsbereiche, und die „Erfahrung“,

[1]) II, 261.
[2]) Hier tritt, in diesem Begriff des „Absoluten“, die Schranke der Helmholtzschen Stellung heraus.

als ein vom Kausalgesetz interpretiertes und sinnvoll gemachtes Geschehen, beide aus sinnesphysiologischem Grunde erwachsen sind. Schon 1853 steht es für Helmholtz fest: „Die Sinnesempfindungen sind uns nur Symbole für die Gegenstände der Außenwelt und entsprechen diesen etwa so, wie der Schriftzug oder Wortlaut dem dadurch bezeichneten Dinge. Sie geben zwar Nachricht von den Eigentümlichkeiten der Außenwelt, aber nicht besser, als wir einem Blinden durch Wortbeschreibungen von der Farbe geben“ [1]). Hierin ist alles Spätere angelegt. Neben diesem sinnesphysiologischen Gedanken eines Zugeordnetseins zweier Vorgangssysteme kommt noch in Frage die Abhängigkeit des Einzelsubjekts von einem Fremdmächtigen, das „nicht willkürlich zu wählen und zu bestimmen ist in unserem Denken“; „und demgemäß nennen wir es Kraft“ [2]). In diesem Sinne ist das System des Wirklichen der Natur, eben als ein gesetzlicher Zusammenhang, ein System von Kräften, „sobald wir die Unabhängigkeit derselben von unserem Denken und unserem Willen anerkennen“ [3]). Mit diesem Gedankenmotiv ist die Richtung, in der die beiden Vorgangssysteme einander zugeordnet sind, bestimmt. Das Gebiet des „Realen“ oder „der Dinge an sich“, das heißt „die Natur“ bestimmt in der Zuordnung das Gebiet der Empfindungsvorgänge; dieses ist das System der „Zeichen“, jenes das System des „Wirklichen“. „Erfahrung“ ist „Erfahrung von“, nämlich dem „Wirklichen“, das in Zeichen, genannt Empfindungen, zu uns spricht.

Daraus ergibt sich, daß dem System von Vorgängen, in dem wir als Sinnenwesen leben, nicht an sich schon eine bestimmte Gesetzlichkeit zukommen darf. Nun gibt es aber gewisse „Sätze, die sich unserer Überzeugung mit Notwendigkeit aufdrängen“. Das sind z. B. die Sätze der (euklidischen) Geometrie. Und weil die Raumgesetzlichkeit die Grundlage der Naturwissenschaft ist, so scheinen die geometrischen Axiome zu beweisen, daß der Raum, die Form aller äußeren Anschauung, in die alles eingehen muß, was ein Gegenstand unserer Wahrnehmung soll werden können, gewisse „Besonderheiten“ einschließt, „die bewirken, daß eben nur ein in gewisser Weise gesetzmäßig beschränkter Inhalt in dasselbe eintreten und uns anschaubar werden könne“ [4]). Damit aber wäre die These einer Zuordnung der beiden Tatsachensysteme an ihrer Wurzel bedroht. Wie sollte das Reich des „Wirklichen“ ein Reich der (Empfindungs-) „Zeichen“ sich zuordnen können,

[1]) Ebd. I, 19. [2]) I, 340/41. [3]) I, 342. [4]) II, 3.

wenn jenem Reiche nicht die freieste Initiative der Zuordnung, der Modus des Bezuges unbeschränkt gewahrt bliebe? Wenn Zuordnung besteht, so muß die Weise der Zuordnung bestimmbar und bestimmt sein lediglich durch jenes Reich des „Wirklichen“; und gibt es eine tatsächliche Bestimmtheit im Zeichensystem unserer Wahrnehmungen, so kann sie nur aus dem, was Helmholtz „Erfahrung“ nennt, herrühren. Durch „Erfahrung“ und als „Erfahrung“ ist das Zugeordnete bestimmt, und bestimmbar lediglich dadurch, daß es an sich unbestimmt ist.

Um die These der Zuordnung, um also das „Kausalgesetz“ aufrechtzuerhalten, mußte der Nachweis möglich sein, daß die euklidisch-axiomatische Bestimmtheit des Raumes nicht etwas Absolutes, dem Raum als Wahrnehmungsschema selbst ursprünglich Eigentümliches sei. Das ist der Weg der Überlegung, auf dem nun der gewaltige Problemkomplex der nichteuklidischen Geometrie zum Gegenstand der Erkenntniskritik wird. „Ich beabsichtige, Ihnen Bericht zu erstatten über eine Reihe sich aneinanderschließender neuerer mathematischer Arbeiten, welche die geometrischen Axiome, ihre Beziehungen zur Erfahrung und die logische Möglichkeit, sie durch andere zu ersetzen, betreffen [1].“ Hierin sprechen sich klar die beiden erkenntniskritischen Interessen aus, die Helmholtz mit der Inanspruchnahme der nichteuklidischen Entdeckungen befriedigen will.

Zunächst wird dem Anschauungsmotiv des Raumes der Charakter des Absoluten genommen. Die nichteuklidischen Geometrien bieten die Möglichkeit, neben die euklidischen Axiome andere zu setzen, die den Raum in mannigfachster Weise bestimmen und ausbauen. Die Euklidizität wird damit eingeschränkt zu einer möglichen Charakteristik neben anderen; sie wird zu einer bestenfalls irgend wodurch bevorzugten Raumform. Es soll uns hier nicht eingehender beschäftigen, daß von Helmholtz an durch die ganze naturwissenschaftliche Erkenntniskritik der gemeinsame Zug geht, die Überwindung des absoluten Sinnes der Euklidizität des Raumes und die Vermannigfaltigung der Raumcharakteristik eine Leistung logischer Arbeit zu nennen. Der gemeinsame Grund dafür ist der, daß die Euklidizität des Raumes immer nur als eine behauptete angeborene Anschauung, die in einer sinnlichen Evidenz sich begründe, bekämpft und für deren Herkunft ein Erfahrungsgrund gesucht wurde. Demgegenüber war die nichteuklidische Vermannigfaltigung eine Leistung der Analysis und als solche, abseits der Anschaulichkeit und Evidenz oder abseits der Erfahrung, die Leistung einer — „Logik“; dadurch wurde sie ein „analytisches“ Ergebnis; darüber ist alsbald noch mehr zu sagen.

[1]) II, 4.

Ferner aber entsprang aus der Tatsache, daß es gelungen war, den Konstitutionscharakter des Raumes unendlich zu vermannigfaltigen, ihm also den Charakter absoluter Eindeutigkeit zu nehmen, die Frage, was die Auszeichnung der Euklidizität als Grundlage naturwissenschaftlicher Rauminterpretation bewirkt habe. Hierfür konnte von Helmholtz keine andere Entscheidung getroffen werden, als daß die — Erfahrung, also eine Wirkung der Zuordnung der Grund sei. Also mußte die Mathematik ganz wie die Physik die Beziehung auf die „Erfahrung“ eingehen. Die Euklidizität begründete also eine „physische“ oder „erfahrungsmäßige“ Geometrie. Damit war die Mathematik dem allgemeinen erkenntniskritischen Problem der Natur unterstellt, dem physiologischen Fragekomplex des Angeborenen usw. entzogen und der Frage nach der objektiven Wahrheit unterstellt. Die Frage des Raumes wurde eine spezifische Angelegenheit der Naturwissenschaft. Wir haben dieser Entwicklung im Helmholtzschen Gedankengange nachzugehen.

Womit ist zu beginnen? „Die einzige Voraussetzung, welche wir festhalten, ist die des Kausalgesetzes, daß nämlich die mit dem Charakter der Wahrnehmungen in uns zustande kommenden Vorstellungen nach festen Gesetzen zustande kommen, so daß, wenn verschiedene Wahrnehmungen sich uns aufdrängen, wir berechtigt sind, daraus auf die Verschiedenheit der realen Bedingungen zu schließen, unter denen sie sich gebildet haben“ [1]). Die Regel, daß die klugen und bedeutenden Menschen, die die Träger der Wissenschaftsgeschichte sind, ihre „Fehler“ immer im Anfange machen, nach denen dann alles bündig verläuft, bestätigt sich auch bei Helmholtz. Denn diese Voraussetzung ist gar nicht die einzige und erste. Denn dient ihm dies Gesetz wirklich dazu, aus den Wahrnehmungen zu Induktionsschlüssen und damit zu Aussagen über ein gesetzliches Geschehen auch im Reich des Wirklichen zu kommen, so muß er voraussetzen, daß sowohl „das eigentlich Reale“ ein System, d. h. ein geordnetes Mannigfaltiges sei, wie auch ihrerseits die „Vorstellungen“ ein in sich geordnetes oder zu ordnendes Mannigfaltige. Ferner sahen wir, daß die (vorgeblich) einzige Voraussetzung eines Zuordnungs-

[1]) Ebd. II, 266/67.

gesetzes prinzipiell der Bewahrheitung entzogen ist. Denn es war zugestanden, daß alle „Bewahrheitung" überhaupt, das ist: die „Erfahrung" durch dies Kausalgesetz ihren Sinn allererst erhielt. Damit steht diese „einzige Voraussetzung" methodisch auf dem gleichen Grunde mit allen absoluten, nicht bewahrheitbaren Behauptungen über einen „Wirklichkeits"charakter, sie behauptet eine qualitas occulta und steht methodisch in der Luft wie die Behauptung, daß Vorgänge „denkbar" sind „einzig" unter „Voraussetzung" einer „Seelenkraft" oder vis activa, gegen die gerade Helmholtz wuchtige Angriffe richtet.

Die methodischen Fehler in diesem Ansatze mußten in der Nachzeit erkannt werden, wie sich am deutlichsten und ausdrücklich bei Planck zeigt. Gleichwohl wurde diese methodisch völlig in der Luft schwebende These zum Anlaß allerbedeutsamster Vertiefungen der erkenntniskritischen Problematik, die von dem Schicksale dieser These völlig frei sind.

Nun wirkt sich diese Voraussetzung des Zuordnungsgesetzes sogleich in einem Terminus aus, ohne daß damit zunächst ein gedanklicher Fortschritt gegeben zu sein scheint: „Nun finden wir als Tatsache des Bewußtseins, daß wir wahrzunehmen glauben Objekte, die sich an bestimmten Orten im Raume befinden. Daß ein Objekt an einem bestimmten Orte erscheint und nicht an einem anderen, wird abhängen müssen von der Art der realen Bedingungen, welche die Vorstellung hervorrufen. Es müssen also in dem Realen irgendwelche Verhältnisse oder Komplexe von Verhältnissen bestehen, welche bestimmen, an welchem Ort im Raume uns ein Objekt erscheint. Ich will diese, um sie kurz zu bezeichnen, topogene Momente nennen. Von ihrer Natur wissen wir nichts, wir wissen nur, daß das Zustandekommen räumlich verschiedener Wahrnehmungen eine Verschiedenheit der topogenen Momente voraussetzt" [1]). „Wir wissen?" Vielmehr stehen wir noch immer innerhalb der „einzigen Voraussetzung". Diese schafft sich den Terminus (nichts weiter) der „topogenen Momente" [2]).

Daß also die Weise der Raumordnung unserer Wahrnehmungen durch „reale" Umstände bewirkt, nichts weiteres drückt dieser Terminus der topogenen Momente aus; oder er spricht noch einmal prägnant aus, daß dieser Modus der Raumordnung dem physiologischen Gebiet entrückt sei, daß also das

[1]) II, 267. [2]) Es ist sehr interessant, wie H. sich durch die „hylogenen Momente", die doch auf die bestimmt charakterisierten Empfindungsqualitäten angewiesen sind für ihre Zuordnung, sich die Schwierigkeiten schafft, denen er im Raume entgehen will.

a priori-Angeborene alle Bedeutung für eine Erkenntniskritik verloren habe. An einer genialen Fiktion macht Helmholtz die neue Sachlage klar. Es ist die Fiktion von Kugeloberflächenwesen. Diese Wesen werden eine reale Geometrie ganz anderer Art haben als unsere euklidische. „Diese Beispiele zeigen uns schon, daß je nach der Art des Wohnraumes verschiedene geometrische Axiome aufgestellt werden müßten von Wesen, deren Verstandeskräfte den unsrigen ganz entsprechend sein könnten [1])."

Eine völlige Befreiung vom physiologischen Gesichtspunkte [2]) und eine Freiheit selbst von der gewohnten, konstruktiven „Vorstellungs"methode Euklids würde gewonnen sein, wenn es möglich wäre, auch den Raum ganz allgemein der rechnerischen Methode zu unterwerfen, abseits der „Vorstellbarkeit". Das war durch Riemann geschehen. „Dieser Weg hat den eigentümlichen Vorzug, daß alle Operationen, die in ihm vorkommen, rein rechnende Größenbestimmungen sind, wobei die Gefahr, daß sich gewohnte Anschauungstatsachen als Denknotwendigkeiten unterschieben könnten, ganz wegfällt [3])."

Zwei für die Geschichte der Erkenntniskritik wichtige Momente kommen hier zum Ausdruck. Es wird nicht versucht, die „gewohnten Anschauungstatsachen" vermöge eines vertieften Sinnes des Raummotivs zu überwinden, sondern durch eine ganz allgemein bezeichnete „Denknotwendigkeit"; dieser Gegensatz erhielt seine von nun an traditionelle Form, indem ihn Helmholtz als Gegensatz zwischen einer „synthetischen" und einer „analytischen" Art der Erkenntnis aussprach. Diese Gegensatzbezeichnung wird für uns von besonderem Belange dadurch, daß Helmholtz meint, auch durch diesen Gegensatz einer „analytischen" und einer „synthetischen" Erkenntnis des Raumes seine Gegensatzstellung zu Kant bezeichnen zu können. Weil sich auch diese Helmholtzsche These in den mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntniskritiken über Poincaré bis in unsere Gegenwart überliefert, ohne daß sie an Kant selbst sich kontrollierten, müssen wir ihre Begründetheit prüfen.

Von größter Bedeutung wird nun das andere: daß die neue

[1]) II, 10.

[2]) Die eigentlich auch dadurch schon vorbereitet werden soll, daß er die Raumanschauung als behauptete Einfachheit und Primitivität auflöst und ableitet aus verschiedenen Empfindungskomplexen und ihrem Zusammenwirken; insofern gehen beide Motive (geometrisches und physiologisches) zusammen.

[3]) II, 16.

Methode eine solche der Größenbestimmung ist. Damit wird ein Begriff, der zwar immer als kategorial bedeutsam erkannt war, nun aber zu einem der problemschwersten Begriffe der Erkenntniskritik: das ist der Begriff des Maßes. Er wirkt sich zu einem Motiv von allergrößter idealistischer Kraft aus und begründet den Begriff der „Relativität", den Kennbegriff der gegenwärtigen physikalischen Spekulation. Um so bemerkenswerter ist, daß Helmholtz diesen Begriff in ganz entgegengesetzter Absicht in die Erörterung einführt, um nämlich seine „Erfahrung", also seinen Gedanken der Zuordnung der beiden Daseinsbereiche durchzuführen.

Betrachten wir zunächst den Helmholtzschen Gegensatz des Analytischen und des Synthetischen. „Die größte Schwierigkeit in den Untersuchungen (bezüglich der euklidischen Axiomatik) bestand und besteht immer darin, daß sich mit den logischen Begriffsentwicklungen gar zu leicht Ergebnisse der alltäglichen Erfahrung als scheinbare Denknotwendigkeiten vermischen, so lange die einzige Methode der Geometrie die von Euklides gelehrte Methode der Anschauung war[1])." Helmholtz erkennt in dem Begriff der „Anschauung" die bedenkliche methodische Unklarheit, die ihm untrennbar anhaftet und die bewirkte, daß neuere Logiker, wie Hermann Cohen, im Raummotiv eine gewisse Grundform des Denkens sehen und dadurch der Schwierigkeit aus dem Wege gehen, die Einheit der Erkenntnis aus zwei Quellen zusammenzuleiten, die von vornherein so wesentlich verschieden zur Darstellung gelangten, wie bei Kant. Es lag dem Motiv der Anschauung, als eines dem Denken Neben- oder gar Vorgeordneten, eine so grundwesentliche Besonderheit gegenüber dem Denken im Blute, daß die Erkenntnis von Anbeginn an wie gespalten erscheint, ein bedenklicher Umstand, den zu überwinden schwierige spekulative Setzungen nötig sind. Der Grund für diese Zwiefachheit der Grundformen der Erkenntnis ist der, daß es einen reinen Ort geben müsse, in dem sich „das durch die Erfahrung Gegebene" darstellen könne. Die reine Anschauung von Raum und Zeit wird zum Orte für das Materiale der Erkenntnis, während das Denken nur die Bestimmung dieses Materialen zu leisten habe. „Begriffe sind leer." Die Anschauung allein gewährt die Erweiterung der Erkenntnis, sie begründet das Synthetische in der Erkenntnis gegenüber dem bloß vor dem Satze des Widerspruchs sich Verantwortenden, lediglich Erläuternden des Denkens, sofern

[1]) II, 6.

es für sich allein stehen will. So spielen ineinander das Motiv der Anschauung als des Ortes für das als Erfahrung und Wahrnehmung Gegebene und das der Anschauung im Sinne des Synthetisch-Konstruktiven, darstellend Aufbauenden und Erkenntniserweiternden, wie im euklidisch-geometrischen Verfahren; alles gegenüber dem Analytischen des bloßen Denkens.

Diesem für die Exaktheit der Wissenschaft gefährlichen Ineinanderspiel solcher zwei Motive in der Anschauung des Raumes schien die rein rechnerische Methode Riemanns ein Ende zu machen. Nicht die Konstruktion, das heißt die sinnlich überzeugende Darstellung der Gebilde konnte davor bewahren, „unwillkürlich unwissentlich gewisse allgemeinste Ergebnisse der Erfahrung zu Hilfe" zu nehmen, unsere Beweise „auf eine nur aus der Erfahrung genommene Tatsache" zu stützen, wie es bei den Kongruenzbeweisen geschieht, die stillschweigend voraussetzen, daß geometrische Gebilde zueinander hinbewegt werden können, ohne ihre Form und Dimensionen zu ändern. Vielmehr muß dazu eine Methode geeignet sein, die imstande ist, ein vorgesetztes Problem auf seine in ihm liegenden Bedingungen auszuschöpfen und aufzulösen; eine Methode, die darum „analytisch" genannt wird. Diese Methode ist sehr alt; ihre Schöpfung schreibt man Platon zu; sie ist nicht beschränkt auf die bestimmte Rechnungsweise der „Analysis", die erst mit Descartes anzusetzen ist. Der Begriff der „analytischen Methode" ist völlig nachweisbar z. B. auch im Parallelogrammprinzip, durch das wir „die tatsächlich krummlinige Bewegung, die ein Massenpunkt, von einem Punkt P seiner Bahn aus, bis zu einem beliebigen anderen vollführt, in drei geradlinige, zueinander senkrechte Teilbewegungen aufgelöst denken, die den drei Koordinatenachsen parallel laufen"[1]). Hierzu macht Haas, aus dessen „Theoretischer Physik" wir diese Stelle entnommen haben, folgende Anmerkung: „Diese nur „im Geiste vorzunehmende" Zerlegung (denn tatsächlich führt der Massenpunkt ja nur eine Bewegung aus) bezeichnet Euler als „Resolutio motus". Man beachte, daß im übrigen „Resolutio" nur die lateinische Übersetzung des griechischen Wortes „Analysis" ist." Ist also diese „Zerlegung" der krummlinigen Bewegung in ihre (geradlinigen) Komponenten eine „nur im Geiste vorzunehmende", sofern sie die „tatsächliche" Bewegung als — Synthese der „Teilbewegungen" deutet, so haben wir es mit einem produktiven Akte des „Geistes" zu tun, der Bedingungen herstellt, die zwar

[1]) Haas, Einführung in die Theoretische Physik. 2. Aufl. 1921. I, 26.

nur wie „Teile“ erscheinen, gleichwohl eine eminente Neuleistung der — Erkenntnis bedeuten, durch die die tatsächliche Bewegung aufgebaut und in dieser Aufbauung geistig beherrschbar wird. Gewiß besteht ein Unterschied zwischen der euklidischen Methode, die konstruierend auf das Endergebnis hinführt und es wie mit instinktiver Zielsicherheit durch eine Kette von Einfällen und Intuitionen erreicht, und der „analytischen Methode“, in der das Problemgebilde mit der Prägnanz des Gegebenen und Tatsächlichen schon am Anfange völlig umgrenzt und gebunden dasteht. Aber das begründet noch nicht, sie aus verschiedenen Erkenntnismitteln hervorgehen zu lassen, jene aus der „Anschauung“, diese aus „Denknotwendigkeiten“. Auch die Analyse der „tatsächlich krummlinigen“ Bewegung muß herauswachsen aus den bestimmten Erkenntnisforderungen, die durch den Begriff der Bewegung gegeben sind, ist nicht etwas schlechthin „Logisches“; die „Resolutio“ ist eine solche „motus“. Bis hierher ist also noch kein zwingender Grund gegeben, die kantische „Anschauung“ und „Denknotwendigkeiten“ gegeneinander auszuspielen, wofern nur das Wesen der Anschauung nicht im Sinnfälligen, Einfallshaften, Intuitiven begründet wird, wie es Kant nicht tut. Es muß vielmehr erkannt werden, daß auch die Resolutio motus ein produktiver Akt des Geistes ist, der neue Bedingungen schafft, die im tatsächlichen Vorgang als tatsächlichen nicht enthalten sind, vielmehr als freie, nicht denknotwendige, d. h. als keineswegs schon durch eine bloße „logische“ Widerspruchslosigkeit beschaffte Bedingungen eintreten.

Darüber hinaus ist darauf zu achten, daß Helmholtz die Bedeutung der „analytischen Methode“ in ihrem rechnerischen Charakter sieht; daß also die „neuere rechnende Geometrie“ dadurch vor der sich einmengenden Erfahrungsüberzeugung schütze, daß sie sich des Kalkuls, der Zahl und ihrer Gesetze bediene. Nun ist es klar, daß, wenn es mit Hilfe der Koordinatengeometrie gelungen ist, ein Raumgebilde auf eine Formel zu bringen, daß nun der rechnerische Ausdruck dieses Raumgebildes, rein als Formel, seine ihm eigene, nämlich zahlgesetzliche Lebendigkeit besitzt. Wir unterwerfen diesen „Ausdruck“ allen Wandlungen, die er als Zahlausdruck (unangesehen seiner Bedeutung als eines „Ausdrucks“ für etwas von ihm Verschiedenes) zuläßt. Diesen Wandlungen können wir irgendwo Halt gebieten; an diesem Endstand verwandelt sich der bloße Kalkul zurück in den „Ausdruck“; das heißt: er erlangt seine Interpretation, insofern er Ausdruck bedeutet für etwas von ihm Verschiedenes, nämlich

das Raumgebilde. Und diese Interpretation, diese Ausdeutung des Ausdrucks erst entscheidet darüber, ob der Grad unserer Wandlung noch etwas „Sinnvolles“ gibt, entscheidet, zwar nicht über die „Richtigkeit“, wohl aber über den Bedeutungswert. Wir werden also durch die rechnende Methode nicht in ein anderes Erkenntniselement hinübergeführt, weg von der „Anschauung“, hinein in „Denknotwendigkeiten“, wofern wir unter „Anschauung“ immer nur „Raummotiv“, das Motiv des „Nebeneinander“ verstehen wollen. Nur das ist gewonnen: daß im gesamten Wandlungsvorgang der „Formel“ sich hat kein „Ergebnis der alltäglichen Erfahrung“ einmischen können (ob sie nicht schon beim Ansatz der Formel sich einmischte, steht nicht zur Frage), weil diese Wandlungen rein aus zahlgesetzlichen Mitteln, also aus einem „raumfreien“, dem Geometrischen systematisch vorgeordneten Gebiete von Operationen erfolgten. Ist nun um dieser instrumentalen Operationen willen unsere neuere rechnende Geometrie auf „analytische“ „Denknotwendigkeiten“ im Gegensatze zum synthetischen Akte des Geistes gegründet? Kein Moment der (rechnerischen) Wandlung ist prinzipiell frei von der Forderung der geometrischen Sinngebung; sie bleibt prinzipiell nichts als ein, wie immer sich wandelnder — „Ausdruck“ für ein bestimmtes Nebeneinander. Damit ist aber gesagt, daß es sich (gerade durch den Umstand der Wandlung) um einen unausgesetzten Prozeß von produktiven Deutungsakten des Geistes handelt, um eine Wandlung im synthetischen Aufbau und Umbau eines tatsächlich Gegebenen.

Soweit brauchen wir hier diese Frage nur zu verfolgen; es bedarf hier nicht der Untersuchung, ob vielleicht die rechnerischen Operationen an sich doch eine bloße „Analyse“ in dem Sinne seien, daß in ihnen es sich nur um Zergliederung dessen handelt, was im Gegebenen allein schon nach dem Satze des Widerspruches mitgegeben; daß alles dieses nur aus der Kraft des Widerspruchssatzes schlichtweg aufzeigbar sei. Hier genügt es, daß die rechnerischen Operationen als Wandlungsmittel einer „Formel“ erkannt werden, die am Anfange und am Ende und prinzipiell auf jeder Stufe der Wandlung lediglich Ausdrücke für etwas anderes bedeutet; daß man mit ihr überall dies „andere“ meint. Dies „Andere“ (wie die Zerlegung der krummlinigen Bewegung in ihre drei rechtwinkligen Komponenten) wird allein durch einen freien Akt des Geistes geschaffen, beschafft; ein Akt des Geistes, der in der Eigenbedeutung seiner immer neuen und lebendigen Freiheit und Produktivität um so klarer hervorsticht,

je klarer erkannt wird, daß die Wandlungen der Formel, so rein sie in rechnerisch instrumentalen Operationen geschehen, an sich bedeutungslos sind, aber ihre Bedeutung erst erlangen, indem die „Interpretation" auf das homogene Gebiet zurückführt, in dem die Formel als ein „Ausdruck" aufgestellt, von dem sie ausgegangen ist.

Es ist leicht zu erkennen, daß wir dem Begriff des Synthetischen einen anderen Sinn erteilen, als er bei Helmholtz hat, sofern er ihn in Gegensatz zum Analytischen der neueren rechnenden Geometrie stellt. Helmholtz sieht die Gefahr des Synthetischen in dem Intuitionscharakter, dem „Blick"haften, Einfallsmäßigen, mit dem man „sieht" und „findet", wie sich für Konstruktionsaufgaben, die synthetische Form des geometrischen Arbeitens, die „Hilfslinien" darbieten. Es ist das Mißtrauen also rein psychologischer Art. Demgegenüber, ist in einer Formel der Ausdruck für ein Raumgebilde gefunden, so untersteht er nun den streng gebundenen, zwangsläufigen Gesetzen des ganz und gar unpsychologischen, nämlich „rechnerischen" Kalkuls. Das alles hat Helmholtz richtig gesehen.

Aber diese durchaus einwandfreie Entscheidung für die Strenge eines solchergestalt „analytischen" Weges und gegen das intuitive, auf „Evidenz" eingestellte Verfahren glaubte nun Helmholtz als Entscheidung gegen Kants Begriff des Synthetischen aussprechen zu können [1]). Wir kennen die „klassische Unterscheidung" Kants zwischen analytischen und synthetischen Urteilen.

Der Grundsatz, dem alle Urteile, welcher Art sie auch sein mögen, gehorchen müssen, ist der Satz des Widerspruchs. „Der Satz nun: keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht, heißt der Satz des Widerspruchs, und ist ein allgemeines, obzwar bloß negatives Kriterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum bloß in die Logik, weil er von Erkenntnissen, bloß als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhalts, gilt [2])." „Daß ihm gar keine Erkenntnisse zuwider sein können, ohne sich selbst zu vernichten, das macht diesen Satz wohl zur conditio sine qua non, aber nicht zum Bestimmungsgrunde der Wahrheit unserer Erkenntnis." Nun gibt es Sätze und Urteile, die lediglich den Satz des Widerspruchs nötig haben; z. B. „alle Körper sind ausgedehnt". Denn um den Begriff des „Körpers" zu bilden, muß ich die Be-

[1]) II, 30. [2]) Kr. d. r. V. 2. Aufl. S. 190.

stimmung des Ausgedehntseins schon haben, weil Körper nichts ist als ein „allseitig begrenztes Ausgedehntes". Sage ich vom Körper die Ausgedehntheit aus, so expliziere ich nur ein Merkmal, das durch das Subjekt „Körper" schon stillschweigend mitgesetzt war. Daß im Begriff des Körpers der Inhalt des Ausgedehntseins mitgedacht werden muß, ist nicht eine Sache des Satzes vom Widerspruche, sondern wird als — geometrische Bestimmung gewonnen. Dieser Satz des Widerspruchs bringt also keinerlei neue Erkenntnis zustande, sondern verhindert nur, daß man einer Erkenntnis eine ihr erkenntnisfremde Bestimmung beimengt. Ein Urteil, das rein nach dem Widerspruchssatze zustande kommt, z. B. „der Körper ist ausgedehnt", hat also nur explikatorischen Charakter, ist bloß logisch „analytisch". Aber auch dieses Urteil weist, sofern es doch einen Inhalt hat, nämlich den impliziten Merkmalsbestand im Begriff „Körper", auf ein Urteilen hin, in dem dieser Inhalt als Erkenntnis entspringt und verantwortet wird, das ist das geometrische Urteilen. Hier entspringt und erbaut sich die Mannigfaltigkeit der Gehalte, die wir geometrische Erkenntnis nennen; diese Gehalte erwachsen aus unausgesetzt neuen „Definitionen", „Erklärungen" und Konstruktionen, die nicht aus dem Satz des Widerspruchs ableitbar sind, sondern aus dem bestimmten Charakter des jeweiligen Erkenntnismotivs, hier des Raumes als der Form des Nebeneinander; die also nicht bloß „logisch", sondern eben geometrisch sich ergeben; und zwar als freie, nicht erzwungene Erkenntnisakte des Geistes. Diesen gewaltigen Unterschied der Urteilsarten: ob also bloß „logisch", rein polizeilich darüber gewacht wird, daß die Einheit unserer Erkenntnis durch kein einheitfremdes Element bedroht wird oder ob in unerzwingbaren, freien Akten des Geistes Aufbaubedingungen eben dieser Erkenntnis geschaffen werden — diesen Unterschied nennt Kant den der analytischen und der synthetischen Urteile. Hieraus ergibt sich, daß die Eulersche Resolutio motus von Kant schlechtweg und ohne jeden Vorbehalt zu den — synthetischen Urteilen gezählt worden wäre. Entscheidend für Kants Verhältnis dieser beiden Begriffe des Analytischen und Synthetischen ist allein dies: „daß wir uns nichts im Objekte verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist; und daß die Auflösung,

Analysis, die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen" [1]).

Fassen wir zusammen: Wenn die „tatsächlich eine krummlinige" Bewegung in gewisse „Teilbewegungen" nach dem Parallelogrammprinzip „zerlegt", wird, so wird dadurch kein analytisches, sondern ein eminent synthetisches Urteil im Sinne Kants gefällt. Denn die „Teilbewegungen" gelten wohl sachlich im Umfange des vorausgesetzten tatsächlich einfachen Bestandes, haben für ihn Bedeutung, aber sind in ihm nicht „schon gedacht worden". Die „Teilbewegungen" sind vielmehr reine Erweiterungen und freie Bereicherungen des tatsächlichen Problembestandes der krummlinigen Bewegung; sind als synthetische Ausgestaltungen des Problems völlig unerzwungene, niemals eindeutig, nämlich nach dem Satz des Widerspruchs zwangsläufig bewirkte, sondern spontane Schöpfungen und Akte des Geistes, die in ihrer Gestaltungsfreiheit setzen, was gelten soll, und lediglich der Bedingung genügen müssen, daß nichts, was dergestalt als Erkenntnis gesetzt wird, ein erkenntnisfremdes, d. h. widersprechendes Moment enthalten darf; d. h.: der obersten Forderung der „Einheit der Erfahrung" genügen müssen. Der Charakter aller Erkenntnis ist das Synthetische; ist ein Problem gegeben, so sprechen wir dann von „Erkenntnis", wenn dies „Tatsächlich Eine" des gegebenen Problems komplex gestaltet wird; diese Komplexität des Problems mag extensiv, wie im Konstruktionsgange Euklids, oder intensiv, wie in der Eulerschen Resolutio motus, bewerkstelligt werden, — immer handelt es sich um spontane Akte des Geistes, die von produktiver Kraft, die also synthetischer Natur sind. Wo sich ein Gebilde komplex (und dadurch gerade für die Erkenntnis begreifbar) gestaltet, überall da ist Synthesis.

Wir haben bei dem Gegensatz des Analytischen und Synthetischen länger verweilt; nicht wegen der unmittelbaren sachlichen Bedeutung für die Geschichte der Erkenntniskritik, sondern weil die mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntniskritiker seit Helmholtz mit diesem Gegensatz operieren und nun annehmen, daß der Sinn, in dem sie diesen Gegensatz setzen (ein Gegensatz, den man als den einer progressiven [synthetischen] und regressiven [analytischen] Methode bezeichnen

[1]) Ebd. S. 130.

kann), auch der der kantischen Unterscheidung sei. Dadurch verlieren die neueren Erkenntniskritiker unnötig viel Zeit; denn auch an dieser Stelle ist ihr merkwürdiges Interesse an einem Gegensatz zu Kant falsch pointiert.

Viel bedeutsamer müssen die Erörterungen werden, die aus der Erkenntnis Helmholtzens entspringen, daß „die mathematische Begriffsbildung sehr weit in die Physik hineinragt", um ein Wort Dinglers anzuwenden [1]).

Helmholtz geht von folgender Einsicht aus: Bis zu den Entdeckungen von Gauß, Lobatschefsky und Bolyai verstanden wir unter der Wissenschaft vom Raume lediglich diejenige Euklids und gebrauchten sie als selbstverständliche Voraussetzung für die Auffassung physikalischer Vorgänge. Seit diesen Entdeckungen nun ist eine „Resolutio" des Raumes erfolgt von einem Umfange der Bereicherung und Erweiterung seiner strukturellen Mannigfaltigkeit, der gänzlich unerwartet war. Jedes einzelne der metageometrischen Raumsysteme könnte zu einem möglichen Interpretationsschema der Naturvorgänge gewählt werden.

Gleichwohl hat die Geschichte der Naturwissenschaften (zu denen wir auch die Mathematik rechnen) das euklidische System ausgezeichnet. Es fragt sich, aus welchen Gründen dies geschehen ist. Die Fiktion der Kugeloberflächenwesen macht den Gedanken einleuchtend, daß auch der mathematische Anteil an der Interpretation des natürlichen Geschehens nur in Einheit mit dem gesamten Bestande dieses Geschehens Geltung hat. Exakt begründet wird der Gedanke dadurch, daß erkannt wird, wie die Axiome des Raumes (überhaupt und im besonderen des euklidischen Raumes) nur mit Hilfe des Maßbegriffes formulierbar sind, dieser Maßbegriff aber auf einer Voraussetzung beruht, die nicht durch den übrigen Merkmalbestand der Axiome schon mitbedingt, sondern ihnen gegenüber frei ist. Es ist im besonderen der euklidischen Geometrie die Methode des Messens ein wesentliches Merkmal, weil die Grundlage aller Beweise in der euklidischen Methode der Nachweis der Kongruenz der betreffenden Linien, Winkel, ebenen Figuren, Körper usw. ist [2]). Dieser Kongruenznachweis verlangt aber die Übertragbarkeit eines beweglichen Maßes von einem zum anderen Gebilde. Ist diese Voraussetzung nicht von bestimmten Bedingungen abhängig,

[1]) Grundlagen der Physik. 1923. 2. Aufl. S. 89.
[2]) Helmholtz a. a. O. II, 7.

die sich in das Problem des „festen Körpers“ zusammenfassen lassen? Der Maßcharakter ist auch schon in den einzelnen Axiomen selbst enthalten. Die gerade Linie wird als die kürzeste zwischen zwei Punkten definiert, was eine Größenbestimmung ist [1]). Usw. Man muß also „zusehen, welche besonderen Bestimmungen unserem Raume, wie er bei den tatsächlich auszuführenden Messungen sich darstellt, zukommen, und ob solche da sind, durch welche er sich von ähnlich mannigfaltig ausgedehnten Größen unterscheidet“.

Damit ist das ganze Gewicht des Problems, welche „Natur“ der Raum habe, der der Naturbeschreibung zum Grunde liege, dem Begriffe des Maßes oder der Definition einer „Konstanz der Entfernung“ zweier Punkte auferlegt. „Alle unsere geometrischen Messungen beruhen also auf der Voraussetzung, daß unsere, von uns für fest gehaltenen Meßwerkzeuge wirklich Körper von unveränderlicher Form sind, oder daß sie wenigstens keine anderen Arten von Formveränderung erleiden, als diejenigen sind, die wir an ihnen kennen, wie z. B. die von veränderter Temperatur oder von der bei geänderter Stellung anders wirkenden Schwere herrührenden kleinen Dehnungen.“

Mit dieser Problemstellung ist ein außerordentlich bedeutsames Motiv für die Geschichte der Erkenntniskritik entdeckt. Es kommt hierbei gar nicht darauf an, daß auch hier die Einstellung auf sein Kausalgesetz, also sein Gesetz der Zuordnung, Helmholtz verleitet, diese Probleme auf die Topogenese abzuwälzen; denn er sucht die von der Geschichte der Wissenschaft geschehene Bevorzugung der euklidischen Maßbestimmung, nach der das Maß gegenüber einer bloßen Bewegung neutral ist, aus „empirischen“ Gründen zu begreifen, sucht also nach einem absolut gegebenen Maßbegriff des Wirklichen. Das ist ihm nicht gelungen und konnte es nicht; denn die Euklidizität ist nichts erfahrungsmäßig Erzwungenes, sondern eine „freie Setzung“. Weder langt für die Helmholtzsche These das Argument zu, daß es eine geometrische Ähnlichkeit zwischen kleinen und großen natürlichen Körpern und Figuren gebe, die nur im euklidischen Raum möglich wäre [2]). Denn Wellstein zeigt in seiner „Elementar-Geometrie“, daß selbst in beträchtlichen Größenbereichen für die immer nur begrenzte Genauigkeit unserer Meßmethoden gewisse Unterschiede und Abweichungen des „Naturraumes“ vom euklidischen Raume nicht nachweisbar wären. Noch aber

[1]) II, 15. [2]) II, 22.

sind die physikalischen Eigenschaften, wie die Temperatur oder die Elastizität, absolute Bestimmtheiten (etwa hylogener Abkunft), sondern (nach den jüngeren Erkenntniskritikern, wie z. B. Carnap) freie und nicht erzwungene Definitionen. Für uns ist hier entscheidend, daß von Helmholtz erkannt wird, wie sehr die Axiome des Raumes von dem Begriff und daher auch dem Problemgehalte des Maßes beeinflußt sind. Der Begriff einer „Konstanz der Entfernung zweier fester Punkte“ ist frei von aller absoluten a priori Gegebenheit. Damit war für die mathematische Naturwissenschaft ein neuer Freiheitsgrad gewonnen, dessen Ausdeutung und Auswertung von Helmholtz an in der Erkenntniskritik ihren geschichtlichen Gang beginnt. Dieser Weg ist motivreich genug und führt durch alle möglichen Formen geistiger Einstellung: von der dogmatisch-empiristischen Einstellung Helmholtzens zu der, wieder auf die Physiologie zurückbiegenden Machs, der auch Poincaré schließlich zuneigt, bis zu der rein idealistischen, oder sagen wir realistischen Einstellung neuester Forscher wie Carnap oder Dingler, die diese Problematik aus dem Begriff der „Einfachstheit“ des Erfahrungsaufbaus bewältigen wollen.

Damit scheint uns der Anteil Helmholtzens an der Geschichte der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntniskritik erschöpft zu sein. Dieser Anteil zeigt sich darin, daß er die metageometrischen Entdeckungen und die Problematik des Maßes in ihrer entscheidenden Bedeutung für die Erkenntniskritik erfaßt und ihre Erörterung selbst wesentlich einleitet. Dieser Anteil ist von solcher Bedeutung und wirkt sich von ihm aus und durch ihn so machtvoll aus, daß dieser Wirkung gegenüber alles das, was von den Philosophen seiner und der späteren Zeit im Dienste der Erkenntniskritik unternommen wird, verschwindet. Wie sollte es auch anders sein: steht doch der spezifische Wissenschaftler im Ganzen der sachlichen Gehalte und im unmittelbaren Interesse an seiner eigenen Arbeitssicherheit, an der Sicherheit seines Fundamentes, wo sich ihm jetzt zur Interpretation der Wirklichkeit unendlich viele mögliche Interpretationsschemata anbieten, statt des früheren eindeutigen, absolut und a priori gegebenen. Mit Helmholtz beginnt die naturwissenschaftliche Erkenntniskritik Sache der spezifischen Wissenschaftler zu werden, sei es der Mathematik, sei es, davon untrennbar: der Physik.

II. Die Idee der Glückseligkeit. Der Lebensstil der Persönlichkeit wird Totalproblem der Ästhetik.

Wie ein abgegriffen altmodischer Begriff liegt die Glückseligkeit heute fern ab vom philosophischen Tagesbewußtsein. Ein historisches Interesse für ihn verspricht keine Ausbeute mehr; ein konstruktiv systematisches Interesse scheint durch seine Vergangenheit sich zu verbieten.

Das pflegt für solche abseit geratenen Begriffe die Zeit erquicklicher Ruhe zu sein, aus der sie zu guter Stunde problemfrisch als Bewußtseinsgestalter eines neuen Erlebens erwachen. So scheint auch der Begriff der Glückseligkeit zu neuem Tag sich zu regen. Als bedeutsames Zeichen darf uns gelten, daß wir schon eine Distanz zur Vergangenheit gefunden haben und nun erkennen können, wie sein Problemgehalt mitnichten von ihr erschöpft und erledigt worden ist. Und sprechen wir von unbewältigter Problematik bei einem einst so geltungschweren Begriffe, so können wir damit nicht meinen, daß etwa dies oder jenes einzelne Definitionsmotiv übersehen worden sei, sondern daß sein Anspruch unerledigt geblieben ist, für die systematische Gestaltung großer Kulturgebiete ausschlaggebend zu sein.

Vom Griechentum her bis hin zu Kant gliedern sich die gedanklichen Interessen unseres Geschlechtes immer deutlicher in zwei Gebiete: in das der theoretischen und das der praktischen Probleme.

Das erstere Gebiet konstruierte sich zu einer gewissen systematischen Geschlossenheit aus dem Begriffe der Natur heraus; abgesehen von einigen Grenzgebieten befand es sich in gesicherter Gleichgewichtslage; Mathematik und hernach Mechanik übten unbestechliche Kontrolle.

Nicht so das andere Gebiet, das des Geistes. Alle Teilgebiete, das der Seele, der menschlichen Ordnungen und des Schönen, waren zwar auf das Ethische hin orientiert. Aber das Ganze des „Geistes" gelangte zu keiner systematischen Geschlossenheit, zu keinem Gleichgewicht der gedanklichen Kräfte. Diese innere Unruhe prägte sich im Griechentum schon durch das eine Wort der Kalokagathie aus. Deutlich spricht aus dieser Wortbildung das Verlangen der Griechen nach einer Synthese des Guten und des Schönen, nach einer Begriffsprägung

für den Lebensstil des Griechentums. Aber ihm gelang die geistige Einheit nicht; das Gute und das Schöne blieben neben — und das heißt: außereinander stehen. Das Erlebnis seines Volkstums, des ureigentümlichen Gehaltenseins seines Menschentums, der Stil seines Lebens blieb dem Griechen ideell unlegitimiert. Und auch das Besondere prägt sich im Worte der Kalokagathie aus, daß die Welt des Künstlers, die Welt also des in Werken gestalteten Schönen in schwankendem Verhältnis neben der Welt des Guten dastand. Plato entwertete die Kunst bis unter die wenigstens doch nutzbringende Technik hinunter, weil er in ihr nur eine unzulängliche Mimesis sah; und übersteigerte dagegen die Idee des Guten zu weltentrückter Erhabenheit. Bei Aristoteles aber erlangte die Mimesis zwar den Sinn der Idealisierung und gewann dadurch für die Kunst eine gewisse Aufgabe; doch blieb das Schöne an das Gute gefesselt als eine Form des Guten; die Kunst wurde zu einem Mittel moralischer Läuterung und Erziehung und stand damit unter fremdem Gesetz.

Das Griechentum hinterließ der Nachwelt diese gewaltigen Probleme ungelöst und ungelindert. Wie sollte aber eine Zeit matteren Kulturerlebnisses und nicht mehr ursprünglicher und selbstzwecklicher, sondern nur dienender Geistigkeit Aufgaben bewältigen, die über die Kraft des Griechentums gingen?

Nach beiden Richtungen wurde also die Einheit des Geistes nicht erreicht: Erstens gelangte das Schöne als Lebensgehalt des Menschen aus dem Urgrunde des Eudämonischen oder des Eros zu keinem Ausgleich mit dem Guten aus dem Urgrunde der Pflicht oder des Normativen. Zwar spielte der Begriff der Tugend über beide Gebiete hin, vermochte aber keineswegs beide systematisch in eines, in das des „Geistes" zu verschmelzen. Vielmehr war es gerade dieser Begriff der Tugend, der das gedankliche Gewissen trübte und eine Einheit vortäuschte, die innerlich unwahr blieb. Denn durch den Begriff der Tugend wurden diese beiden Gebiete der Geistigkeit: das Eudämonische und das Pflichthafte, aufeinander eingespannt gehalten und daran gehindert, zu versuchen, je zu eigner Wertigkeit sich auszugestalten.

Aber weil der Tugendbegriff das Eudämonische so an das Pflichthafte zwang, war zweitens auch die Kunst ihres Selbstwertes beraubt. Denn die Kunst und die Eudämonie des Lebensstiles sind eines Blutes; aus dem Erlebnis eines ureigentümlichen Menschentums entspringt sowohl die Eudämonie des Lebensstiles

wie die Monumentalität des Kunststiles. Darum mußte, sobald das Eudämonische, seines eigenen Wertes enteignet, an das enteignende Normative und Pflichthafte gebunden war, auch die Kunst das Eigenrecht ihrer Geistigkeit preisgeben und zur Magd für die Zwecke der Sittlichkeit verarmen.

Das blieb das Bild des Kulturbewußtseins bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts, wiewohl, selbst schon in der griechischen Gedanklichkeit, Strebungen deutlich sich zeigten, die auf Gliederungen oder gar Sonderungen im innerlich haltlosen Gebiet des „Geistes" hindrängten. Da stellte sich 1750 neben die „Ethik" eine „Ästhetik". Damit waren Grenzmarken aufgerichtet; ein Reich mit eignem gesetzgeberischen Willen proklamiert; und Tetens [1]) gab diesem neuen Reich die Sicherheit einer gleichsam nationalen Geschlossenheit, indem er das Gefühl als das dritte Grundvermögen der Seele auszeichnete: „Auf diese Art zähle ich drey Grundvermögen der Seele. Das Gefühl, den Verstand und ihre Tätigkeitskraft (Willen)." In breiten Erörterungen klärt er den Sprachgebrauch seiner Zeit und sichert das Gefühl, als einen rein seelischen Vorgang, der frei ist von Interessen an einer Sache, gegen die an das bloße Objekt hingegebene Empfindung. Ihre systematische Rechtfertigung im Gesamtbereiche der Spekulation erlangt diese neue Provinz des Geistes 1790 durch Kants Kritik der Urteilskraft. Die Seele hatte ihre Gliederung in die drei Vermögen erfahren und, diesen entsprechend, hatte der Geist sich wissenschaftlich ausgestaltet in eine theoretische, praktische und ästhetische Disziplin der Philosophie.

Weil durch diese Einteilung mancherlei Umdeutungen und Verschiebungen der Probleme gegenüber der Antike eingetreten waren, müssen wir die durch Kant geschehene Gesamtdisposition der Philosophie (und dadurch der Kultur) überschauen, um zu sehen, wie unserem Probleme dadurch gedient sei.

Das ist das Entscheidende, daß Kant eine Zweiweltlichkeit von Natur und Freiheit, von Sinnlichem und Übersinnlichem, des Seins und des Seinsollens von unerhörter Tiefe der Kluft zwischen beiden Gebieten ausspricht. Wie das Seinsollende im Seienden zu einer Wirkung gelange, davon ist die Möglichkeit nicht einzusehen; ja auch die Tatsächlichkeit bleibt völlig fraglich. „Man braucht kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, um in gewissen Augenblicken

[1]) Philosophische Versuche über die menschliche Natur. 1777. Bd. I, S. 625.

zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde" [1]).

Damit aber war dem Begriff der Tugend die Kraft innerer Wahrheit genommen. Bis dahin hatte Tugend aus der Gewißheit einer Naturhaftigkeit des Sittlichen im Gemüte gelebt. Tugend war eine innere Gestimmtheit der Seele zum Guten, eine natürliche Ergehung des Herzens in guten Handlungen. Tugend war ein bestimmtes Gehaltensein der Seele, durch das ihr das Sittliche eine schlichte Auswirkung ihrer selbst war. In der glückseligen Gestimmtheit des Herzens konnte Notwendigkeit und Freiheit nicht als Zwiespältigkeit empfunden werden; beide gingen, in der Beständigkeit der Gesinnung, zur Einheit zusammen.

Treten Natur und Sittlichkeit tief zwiespältig auseinander, so schwebt die Tugend in der Leere der Kluft zwischen beiden. Wie sehr auch Kant bemüht ist, ihr im Gebiet der Freiheit einen Ort anzuweisen, so empfindet man, wie unbeteiligt der Tugendbegriff im Gedankenbau seiner Ethik bleibt; er steht in seiner zwittrigen Gestalt da wie ein Bestandstück einer achtunggebietenden Tradition, das man des geschichtlichen Zusammenhangs der Probleme wegen nicht entbehren will. Aber, was früher als ein Erlebnis galt, ist jetzt ein Begriff, allenfalls eine Idee geworden; was vordem das Ganze eines glückhaften Wesens, ist jetzt eine brauchbare Eigenschaft für Zwecke und Aufgaben. Weder die Tugend als Fertigkeit in pflichtmäßigen Handlungen (im Sinne der virtus phaenomenon), noch die Tugend als standhafte Gesinnung solcher Handlungen aus Pflicht (im Sinne der virtus noumenon) entspringt methodisch dem kategorischen Imperativ, aus dem die moralischen Gesetze „diktatorisch" hervorgehen; der Tugendbegriff ist bei Kant nichts weniger als ein notwendiges Glied seines Systems. Aber, was tiefer greift als das: er ist unfruchtbar geworden, weil Kant die Lebensgemeinschaft von Tugend und Glückseligkeit zerstörte. Von Beginn seiner ethischen Überlegungen bis zum Ende seines Werkes hat Kant gegen diese Idee einen erbitterten Kampf geführt.

Die Trennung vollzog sich so, daß der Tugendbegriff dem Reich der Sittlichkeit eingefügt, die Idee der Glückseligkeit in das Reich der Sinnlichkeit zurück abgedrängt wurde. Tugend wird bei Kant zur Gesinnung, sich bestimmen zu lassen durch die bloße Vorstellung der Pflicht, sofern in ihr das formale Gesetz maßgeblich ist. Und ist Tugend die Stärke der Maxime des Men-

[1]) Kant WW (Cassirer) Bd. IV, S. 264.

schen in Befolgung seiner Pflicht, so wird sie, wie jede Stärke, an den Hindernissen erkannt und gemessen, die sie überwältigen kann. Diese Hindernisse aber sind die Naturneigungen; und die Gesamtheit dieser Naturneigungen bezeichnet Kant als das Gebiet der Glückseligkeit. Damit sind jetzt auch Tugend und Glückseligkeit zweiweltig klufthaft getrennt, wie Natur und Sittlichkeit, wie Notwendigkeit und Freiheit.

Wir fragen nun: War diese Abdrängung der Glückseligkeit in das bloße Naturgebiet ein Verdienst der methodischen Reinheit, des methodischen Rigorismus Kants — oder die Folge eines systematischen Grundmangels?

Kant maß die Idee der Glückseligkeit an den methodischen Grundbegriffen seiner Ethik. Sie entsprang ihnen nicht; also gehörte sie nicht in die Ethik. Gleichwohl lebte sie in den Spekulationen aller Zeiten als leuchtende oder blendende Gestalt eines Lebenswertes. Wohin gehörte sie? War sie doch auch kein bloßes Schönheitsgebilde für uninteressiert beschauendes Wohlgefallen; denn sie trat näher an den Menschen hinan, sie wollte im Menschen wirklich, wirkhaft werden. So wurde sie gleichen Wesens mit dem Instinkt, sie wurde das Ganze der Naturneigungen.

Zunächst maß Kant den Begriff der Glückseligkeit am Begriffe des Zwecks, sofern er einen Willen soll bestimmen können. Ein Willenszweck muß letzter Zweck, wahrhafter Selbstzweck sein. Erst als nicht mehr bedingter, als End-Zweck ist er frei von allen Zufälligkeiten des Individuums, von seiner Willkür, von den Neigungen aus der Naturbedingtheit des Menschen. Als Gesetz für allen Willen ist er nicht aus dem Gesichtspunkt des Menschen, sondern der Menschheit gewonnen, nicht des Einzelnen, sondern der Gattung, nicht des Daseins und der Gegenwart, sondern des asymptotischen Weges und reiner Zukünftigkeit. — Die Idee der Glückseligkeit aber ist die Idee eines Zustandes, eines Zustandes des Genusses; der bedingt ist durch Naturgüter: der Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit, Wohlfahrt. So mag sie ein letzter Gegenstand des Begehrens im Bereiche der Natur sein; sie kann aber kein Endzweck des Willens sein, der, um seiner Freiheit willen, rein durch die formale Vorstellung einer Gesetzlichkeit für alle seine Handlungen bestimmt sein muß.

Weil Glückseligkeit als Naturzustand des Genusses gedacht wird, so ist damit zugleich gesetzt, daß sie vom Menschen als einem Naturwesen erreichbar sei. Sie ist also die Idee eines Zustandes, die der einzelne Mensch sich bildet, aus seiner individuellen Naturbestimmtheit heraus. Somit ist sie in Hinsicht des Willens nichts als Willkür, kein, den Menschen allgemein verpflichtendes Gesetz.

Aber die Glückseligkeit ist auch innerhalb des Einzelnen nicht ein beharrlicher Zustand, sondern in der Meinung eines und desselben Menschen einem beständigen Wechsel unterworfen. Damit widerspricht die Idee der Glückseligkeit als eines Zustandes sich selbst. Sie ist darum unfähig, ein Verhältnis der Menschen zueinander oder der Menschen als Ganzes zur Natur zu begründen und zu erhalten.

Wollte man sie auch, abseits individualer Willkür, durch den Begriff des wahrhaften Naturbedürfnisses bestimmen, worin unsere Gattung durchgängig mit sich selbst übereinstimmt, auch dann würde sie, bloß als solch ein letzter Naturzweck der Menschen, nie erreicht werden, weil selbst die Gattungsnatur des Menschen nicht von der Art ist, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden.

Es wäre aber noch der Gedanke möglich, die Glückseligkeit als Endzweck einer unendlichen Weltentwicklung aufzufassen, als letzter Zweck, den der Schöpfer durch die Natur mit unserer Gattung vorhat. Aber auch dann ist sie nicht als Endzweck aufzufassen, der den Willen zu bestimmen geeignet wäre, sondern ist aus einer unbegreiflichen Endzusammenstimmung von Natur und Freiheit lediglich als Folge und Endergebnis des unendlichen Weges unseres Geschlechtes zu Freiheit und Moralität von einer gütigen Vorsehung zu erhoffen.

Zu den tiefsten Erörterungen über die Glückseligkeit gelangt Kant in der letzten der drei Kritiken, wo er sie nunmehr auch als eine Idee der Glückseligkeit faßt. 1790 erschien die Kritik der Urteilskraft, unter zweifelloser Nachwirkung seiner Auseinandersetzungen mit Herder, die in ganzer Schärfe den Gegensatz Kants zu dieser so ganz andersartigen Gedankenwelt zum Ausdruck brachte.

Aber die Bedeutung der Kontroverse zwischen beiden geht doch weit hinaus über einen bloßen Zusammenstoß zweier philosophischer Temperamente. In ihr beginnt der offene Entscheidungskampf um die Stellung des Ästhetischen zum Ethischen, zu dem die Spekulation seit dem Griechentum hindrängte. Unter dem Gesichtspunkt der Idee der Glückseligkeit betrachtet, wird die Streitfrage zwischen Herder und Kant zu einer Systemangelegenheit der Philosophie weitester Bedeutung, weil es um den Entscheid geht über die völlige Selbständigkeit des

Ästhetischen gegenüber dem Ethischen, eine Angelegenheit, die Kant mit dem Tiefblick seines Genius zwar versucht hat, aber nicht bewältigen konnte infolge seiner, der Ästhetik vorausgestellten Systemanlage des theoretischen und des ethischen Gebietes.

Treten wir in das Gedankenreich Herders, so stehen wir sofort unter dem Banne eines Begriffs, der der kantischen Gedankenwelt völlig fehlt. Das ist der Begriff des Einzelnen im Sinne eines Urwertes. Jeder Mensch wirkt sich selbst aus zu einer Welt; zwar eine ähnliche Erscheinung von außen, im Innern aber ein eigenes Wesen, mit jedem andern unausmeßbar, eine in sich zahllose Harmonie, ein lebendiges Selbst. In jedem ist eine organische Kraft, die in ihm tätig sich offenbart und den Typus ihrer Erscheinung in sich selbst hat. In dieser seiner Singularität, seiner Einmaligkeit, wird das Dasein zu einem Selbstwert.

Und das Innewerden dieses Selbstwertes, dieser unersetzlichen Einmaligkeit ist die Glückseligkeit.

Sie ist ein innerer Zustand, ein individuales Gut, eben dies: das Gefühl, daß, wo und wer du geboren bist, o Mensch, du bist, der du aus innerem Werdegang werden mußtest. Darum liegt das Maß und die Bestimmung nicht außen, sondern in der Brust jedes einzelnen Wesens als einzelnen. Ein anderes hat so wenig Recht, mich zu seinem Gefühl zu zwingen, als es ja keine Macht hat, mir seine Empfindungsart zu geben und das Meine in sein Dasein zu verwandeln.

Somit hat jeder Mensch das Maß seiner Seligkeit in sich und muß ihm durch Natur sein. Er trägt die Form in sich, zu der er gebildet worden und in deren reinen Umriß er allein glücklich werden kann. Nicht ein allgemeines Gesetz, keine Norm gegenüber dem Einzelnen als einer zu normierenden Willkür soll von der Idee der Glückseligkeit verlangt werden. Sie ist vielmehr die Gefühlsgewißheit darüber, daß der einzelne Mensch eine Bildkraft, ein Formprinzip seiner Einmaligkeit in sich selbst habe. Diese Gefühlsbestimmtheit einer Werdung aus immanent lebendiger Ganzheit ist Glückseligkeit. Und die Offenbarung und Auswirkung dieses selbstwertig lebendigen Daseins ist Tugend.

Tugend ist die Form und Weise, in der das Gefühl die Ureigentümlichkeit eines einmaligen, nur sich selbst gleichen Daseins gestaltet. Das Menschentum eines Menschen, diese seine einmalig-selbstwertige Persönlichkeit ist das Ganze seiner

Tugendauswirkung, die, als ein Ganzes, aus einer Dominante des Gefühls gestaltet wird. Und das Erlebnis der Einheit zwischen von innen her gestaltender Dominante des Gefühls und der Gestaltung eines wesenhaften Daseins ist die Glückseligkeit.

Die Kunst aber ist nichts anderes, als die in Mitteln der Daurung, in — „Werken“ sich darstellende, monumentalisierende Tugend eines Menschentums. So sind die Lieder jeder Nation die besten Zeugen über die ihr eignen Gefühle, Triebe, Seh-Arten; ein wahrer Kommentar ihrer Denk- und Empfindungsweisen aus ihrem eigenen fröhlichen Munde.

Kein Begriff, an dem Kant die Idee der Glückseligkeit mißt und wertet, ist der Herderschen Gedanklichkeit heimisch.

Die Glückseligkeit ist nicht vom Zweckbegriff als Norm für einen Willen ableitbar, sondern ist eine Innerlichkeit des Gefühls. Weder ihr Ziel noch ihr Ursprung ist die Abhängigkeit von erwerbbaren Dingen und Gütern, sondern eigenhaft erwächst sie kraft innerer Auswirkung einer Dominante unter heimischen Kräften. Sie ist kein Unwert, als wäre sie preisgegeben an den in einer Willkür schwankenden verengt-einzelnen Menschen, sondern ist gesichert in der unersetzlichen Tatsache des kosmoshaft-einmaligen Menschen. Nicht handelt es sich um genießende Glückseligkeit aus Erwerb auswendiger oder inwendiger Gemächlichkeit, sondern um Glückseligkeit als Gefühl einer gestaltend-gestalteten Einheit aus unendlicher innerer Selbstfülle; nicht um Neigungen eines Naturwesens, sondern um Strebungen eines Menschentums. Sie will kein Gesetz, keine formale Allgemeinheit, nicht eine diktatorische Norm sein, sondern die Bewußtheit einer Selbstbildung, ein Formausdruck, ein Erlebnis. Sie ist nicht ein Instinkthaftes bloßer Natürlichkeit im Gegensatz zum Freiheitsbegriffe, zur Idee der Menschheit, sondern ist das Wahrzeichen für das naturhafte Werden eines Menschentums im einzelnen Menschen. Sie lebt nicht als kurzsichtiger Trieb in einem zeitlichen Geschöpfe, noch als Imperativ in einem zum Überzeitlichen verpflichteten Vernunftwesen, sondern als Gewißheit eines schöpferisch einheitlich gestaltenden Gefühls, einer augenblicksewigen Stiläußerung des Menschen als eines gestaltend-gestalteten, das heißt künstlerischen Wesens.

Was seit dem Griechentum bis hin zu Kant, wenn auch in stets wechselnder Weise der Über- und Unterordnung, so doch in familienhafter Zusammengehörigkeit zu denken versucht worden war: Sittliches Gebot — Lebenswert; Wille — Gefühl; Handlung — Tugend; Endzweck — Erfüllung; Menschheit — Men-

schentum; Freiheit — Eigenheit; Berufung — Glückseligkeit — alles das trat jetzt in dem Gegensatz zwischen Kant und Herder feindselig auseinander. Zwar konnte auch bis zu ihnen hin dies Ideengebiet zu keiner Ruhe eines systematischen Gleichgewichts gelangen, weil Ideen unterschiedlicher gedanklicher Interessen verkuppelt, gar füreinander eingesetzt wurden. Nun aber wurde an ihnen in Widerspruchsstellung gedacht, was, einander klärend und steigernd, nur in freundschaftlich freiem Gegensatz auseinandertreten durfte. Aus diesem Kampfe ging zwar zunächst Kant als Sieger hervor. Denn die große Kraft seiner Sonderung der Begriffe hatte die Verschwemmung aller Probleme, die jede Klärung hinderte, beseitigt. Aber Herder empfand die Tatsache und Notsache der Übergänge und der ungesonderten Innerlichkeit des Gehaltes und Wertes des Lebens. Auch er mit seinen Gesichten durfte uns nicht verlorengehen. Denn in ihm war die große Kraft des Gefühls, das die glückselige Fülle des Daseins erfaßte, den Urwert des Erlebnisses, die sich selbst gestaltende genetische Kraft des einzelnen Menschen. Das war ein Gehalt unseres Bewußtseins, der, einmal in solcher Kraft erschaut, nicht wieder preisgegeben werden durfte; wie sehr immer seine Stellung im systematischen Ganzen aller Ideen erst von der Arbeit der Geschichte noch zu bestimmen war. So war der Sieg Kants über Herder kein Sieg zugleich über die Gedankenwelt, die Herder, von ihrer Schönheit überwältigt, entdeckertrunken gesehen hatte, aber nicht fähig war, in ihren Grenzen zu überschauen, in ihrer Lage zu den Nachbargebieten zu bestimmen und durch eine eigene Verfassung zu beherrschen.

Von der geistigen Art Herders war nicht zu erwarten, daß er, aus der feindseligen Widerspruchsstellung seiner Gedankenwelt zu der Kants, hinausgelangte in ein Verhältnis systematischer Überordnung seiner Welt, als der ästhetischen, über diejenige Kants als der ethischen. Daß dies die Richtung ist, zu der der Genius der Geschichte wegbereit war, beweist die Wirkung, die Herder auf den Stil seiner Zeit gehabt hat. Eudämonie der Tugend, Glückseligkeit in Selbstgestaltung seiner Eigenheit — das wurde durch Herder über die Genieperiode auf Goethe hin die Triebkraft zu einem neuen Kunststil und hernach in der Romantik der Ausgang zur philosophischen Formulierung des Lebensstiles, wie sie in Schleiermachers Monologen vorliegt.

Durch die romantische Dialektik Schleiermachers wurde zwar die Eigenart des Problems der Persönlichkeit, des Lebensstiles gesteigert, aber das systematische Gefüge des Geistes ungleich gefährlicher verwirrt, als es die instinkthaft sprühende Seele Herders vermocht hatte. Wir müssen besonderer Darstellung überlassen, zu zeigen, wie die gedanklichen Tendenzen, die in den Monologen zum packenden Ausdruck kommen, einerseits das Gebiet der Ethik völlig zu überdecken trachten, andererseits die Kunst, dies dem Gebiet der selbstschöpferischen Persönlichkeit und des Lebensstiles ganz und gar immanente Reich, preisgeben.

Dies von uns im Anschluß an Herder skizzierte Gebiet der selbstschöpferischen Persönlichkeit, der Tugend, der Glückseligkeit, des Lebensstiles (und in ihm die Kunst als monumentalisierende Gipfelgestaltung) ist von so eindringlicher Prägung der systematischen Eigenart, daß es schier unbegreiflich scheinen müßte, warum die philosophische Spekulation unserer Tage für es noch nicht den exakten Ort im systematischen Ganzen der Philosophie gefunden hat — wenn nicht Kant, dieser Systematiker unseres Kulturgeistes, diese Gesamtsystematik der Philosophie trotz allem grundsätzlich verfehlt hätte. Hier liegt eine prinzipielle Grenze des kantischen Geistes; denn Herders „Ideen“ standen in genügendem Zeitabstand zur Kritik der Urteilskraft, um auf das systematisch Bedeutsame dieser Probleme aufmerksam zu machen. Gleichwohl versagt die Ästhetik Kants vor diesen Problemen und damit grundsätzlich in der Systematik der Ästhetik selbst. Wir müssen die Ästhetik Kants in ihren bestimmenden Gedanken betrachten.

Kant scheidet aus dem ästhetischen Gebiet allen Zweck; Zwecke bestimmen den Willen und das Begehrungsvermögen. Ohne Zweck wird das Schöne gegenständlich, ist rein auf sich selbst gestellt. An kein „Interesse“ gefesselt, eine reine Innerlichkeit ist das schönheitbewegte Gemüt. Keiner abstrakten Norm als Richterin unterwirft sich das schöne Gebilde, noch das Subjekt. Auf dem Grunde dieses Subjekts soll das Schöne seinen Bestand und seine Geltung haben. Bis dahin sind Herder und Kant gleichen Geistes. Beide kämpfen um die Autonomie des Gefühlsprinzips. Die Divergenz beginnt mit Kants Bestimmung des Geschmacks, des entscheidenden Systembegriffs des ersten der zwei Teile seiner Ästhetik.

Um zur Kennzeichnung dieses Begriffs zu gelangen, können wir an die Erörterungen anknüpfen, die Kants Idee der Glückseligkeit betrafen. Sie wurde ins bloße Naturgebiet abgedrängt; denn sie durfte den Willen nicht bestimmen. Sie wurde zum Ganzen eines Genießens; eines Genießens von auswendigen,

für Inwendiges dienenden Sachen. Sie wurde zum Gesamtausdruck dafür, daß an den Erwerb und Besitz von Sachen ein bestimmter Gefühlsausschlag sich hängt.

Worauf wir in dieser Charakteristik jetzt achten wollen, ist, daß die Glückseligkeit als Gefühl: ein Anhängendes, ein bloßer Genuß ist. Das ist es, was diese Sphäre der Glückseligkeit, als des Wohlgefallens am Angenehmen, in Zusammenhang bringt mit dem kantischen Grundmotiv des Ästhetischen: dem Geschmack als dem Wohlgefallen am Schönen.

Auch der Geschmack ist restlos ein Ausschlag, eine Wirkung, eine Registrierung über ein Verhältnis zwischen nicht gefühlshaften Momenten: der Einbildungskraft, dem Verstande und der Vernunft; ein Anhängendes, Hinterherkommendes, ein Resumé, ein zum Dasein Veranlaßtes. Auch der Geschmack ist ein Genießen, ein zwar nicht fremdsachlich interessiertes, sondern auf Vorgänge des Bewußtseins selbst eingestelltes, darum „uninteressiertes“ Genießen. Kant sah den ästhetischen Menschen nur vor dem schönen Gebilde stehen, auf das er „reagierte“; und selbst diese Reaktion faßte er auch nur so weit ins Auge, als es nötig war, eine Gegenständlichkeit als schöne — Gegenständlichkeit zu kennzeichnen. Der Geschmack bezeichnet die subjektiven Vorgänge, die von bestimmter Gegenständlichkeit ausgelöst werden und durch die sie als schöne Gegenständlichkeit erscheint.

Das ästhetische Gefühl wird nirgends im Sinne eines gestaltenden Gefühls zum methodischen Problem. Diese methodische Enge versagte es Kant, das Problem der selbstwertig selbstgestalteten Persönlichkeit und des Stiles (sei es als Lebensstil oder, in monumentaler Steigerung: als Kunststil) zu sehen. (Kant kannte das Wort Stil; denn er gebraucht es einmal.) Stil ist Äußerung eines Gefühls, sofern es kraft einer Dominante gestaltende, schöpferische Totalität ist.

So angesehen, führt die kantische Ästhetik lediglich an die Schwelle des Ästhetischen, dahin, wo die Welt des künstlerisch-persönlichen Erlebnisses erst beginnt, dem das Genießen des äußeren Schönheitsgebildes vielleicht gelegentlicher Anlaß wird, das aber methodisch allgemein davon gänzlich frei ist. Denn das ästhetische Erlebnis ist die Lebendigkeit des Gefühls als einer sich selbst gestaltenden Totalität, sei es als Stilkraft der eigenen Lebensführung, sei es in ihr die Steigerung zur Stilkraft der monumentalisierenden Kunst. Dies zentrale Problem der Ästhetik, das des Stils, wird also von Kants Ästhetik nicht befaßt, nicht einmal in Angriff genommen. Somit mußten die großen Kräfte der Herderschen Gedankenwelt von Kant ungebändigt bleiben und den, trotz allem Anschein, systemgestaltungsschwachen Händen der Nachzeit völlig entgleiten.

Gewiß kommt auch das schöpferische Moment in Kants Ästhetik zum Ausdruck, und zwar im zweiten Teil durch den Begriff des Genies. Und auch an dieser Stelle, wie kurz vorher bei der Erörterung der kantischen Bestimmungen des Geschmacks, gebietet uns eine geschichtlich rückblickende Orientierung, die außerordentliche Bedeutung seiner Formulierungen zu erkennen. Kants Geniebegriff befreite das Ästhetische, von allem Gottschedismus, zur autonomen Geltung; darin steht er in Kampfgenossenschaft mit Lessing und Herder.

Auch durch diesen Geniebegriff sollte das Kunstwerk vor einem Regelkanon bewahrt werden, aus dem es bewußt erarbeitet und rational gerechtfertigt werden könnte. Nicht ein verständig Bewußtes ist das Kunstschaffen, sondern ein rational Unzugängliches, ein Unsagbares; nicht ein Abgeleitetes, sondern ein Entspringen, nicht ein Vor- und Nachmachbares, sondern ein schlichtweg Gegebenes. Darum darf nicht Newton ein „Genie“ sein, wohl aber Wieland, weil das Genie nicht um sich selbst Bescheid weiß, nicht nur ein Günstling der Natur ist, sondern schlechtweg selbst — Natur. Denn durch das Genie gibt die Natur der Kunst die Regel.

Diese Kennzeichnung des künstlerischen Schaffens konnte der ästhetischen Methodik genügen, solange man mit Kant geschichtlich orientiert war gegen Gottschedische Tendenzen. Sie kann nicht mehr genügen, wenn es gilt, aus dem Gesichtspunkt des Stils das Gefühl als schöpferische Totalität einer Persönlichkeit methodisch aufzurollen. Auch im Geniebegriff, wie in seinen Geschmacksbestimmungen, bleibt Kant eng orientiert und an der Schwelle der Ästhetik stehen.

Herder begann dort, wo Lessing und auch Kant aufgehört hatten: beim Erlebnis, beim Gefühl als einer Gestaltungskraft, einem Urschöpferischen. Das mußte zwar aller regelbewußten Verständigkeit entzogen, aber durfte nicht in den methodischen Abgrund eines bloßen Naturvorganges fallen gelassen werden. Es durfte das Genie nicht zu einer Rätselhöhe übersteigert werden, wo das neue Erlebnis der Glückseligkeit aus der Urkraft der Persönlichkeitsgestaltung zur Grundtatsache jeglichen Menschentums durch Herder gemacht worden war. Somit erlangte der Begriff des Genies bei Kant nicht die Bedeutung, die er vermöge des

schöpferischen Motivs, das für das Genie verlangt wurde, hätte gewinnen können. Es war zu eng und war methodisch unbearbeitbar, ein bloßes Naturfaktum; wohl geeignet, historisch eine Sicherung der Ästhetik gegenüber fremden Interessen und Ansprüchen zu schaffen, aber unfähig, das Gefühl als gestaltende Kraft des Menschentums der Persönlichkeit methodisch in universaler Weise zu erleuchten.

Eine strickte Folge der Bestimmungen des Geschmacks und des Genies bei Kant ist die, daß seine Ästhetik in zwei Teile auseinanderfällt. Denn dadurch, daß das Genie vor einem stofflichen oder rationalen Regelkanon bewahrt blieb, wird es überstiegert und in eine Über- und Anderweltlichkeit fernabgestellt vom genießenden Gemüte, dem Geschmacke. Je mehr das Kunstschöne aus der unbewußten Unzugänglichkeit des Genies auftauchte, um so mehr mußte es zu einer Art des — Naturschönen werden, ein dem Gefühl schlechterdings irgendwie Gegebenen, an das sich eben dieser Ausschlag des Wohlgefallens hängt, den wir Geschmack nennen sollen. Der Geschmack blieb also als ein Genießen, als ein Ausschlagendes, Hinterherkommendes, als ein Anhängsel zutiefst getrennt vom Genie als einem ureigen gestaltenden Naturfaktum. Diese methodische Kluft geht durch Kants Ästhetik; in Herders Gedankenwelt vollzieht sich ein Aufstieg des in Glückseligkeit sich selbst gestaltenden Erlebens vom Lebensstil des einfach einzelnen Menschen oder Volkstumes lückenlos hinauf bis hin zum Träger und monumentalisierenden Offenbarer der gefühlsvereinten Nation, der gefühlsvereinten Zeit, das heißt zum Kunststil des Genies.

Auch aus dem Gesichtspunkt der Idee der Persönlichkeit zeigt sich die Enge der kantischen Ästhetik gegenüber der Weite der Problemforderungen, soweit sie schon in Herders „Ideen" zum Ausdruck gekommen war. Der Begriff der Persönlichkeit, der unvergleichbaren Einzelwertigkeit des Lebens, wird nicht nur nicht zur methodischen Mitte, sondern gelangt in gar kein methodisches Interesse. Die Subjektivität des Geschmacks wird grundsätzlich, auf dem Wege des Gemeinsinns, zu einer Tatsache, mit der einstimmig zu sein jedermann angesonnen werden kann. Und das Genie wird in der Richtung auf die Regel gesehen, die der Kunst aus ihm entspringt. Das ist die klar heraustretende Gedankenrichtung, die an dem Wesentlichen des Herderschen Erlebnisses vorbeisieht. Aus Herder sprach das principium individuationis, das wirksam wird in der glückseligen Einheit von gestaltendem Gefühl und gestaltetem Leben, in der Einheit der

Tugend, des Stils, der Persönlichkeit. Die Vielartigkeit und unendliche Variation alles Daseins; daß jeder Einzelne in sich selbst, wie in der Gestalt seines Körpers, so auch in den Anlagen seiner Seele, das Ebenmaß trägt, zu welchem er gebildet ist und sich selbst bilden soll — das war das Bedeutsame, das durch Herder zum genialen Ausdruck kam und danach verlangte, von nun an die Ästhetik konstruktiv zu beherrschen.

Hierfür bot die Ästhetik Kants keinen Raum. Ehe sie begonnen, hatte sie sich selbst für diese Probleme verschlossen, weil sie die Idee der Glückseligkeit ins Bereich der Natur abdrängte. Die Idee der Glückseligkeit ist als Gefühlswert unersetzlicher Geltung mit Leben und Dasein des Menschen verbunden. Sie konnte und mußte daher aus dem Gebiete des Ethischen wohl herausgehoben werden, damit für sie und für den sittlichen Willen die je eigene Reinheit ihrer Bedeutung erlangt werde; aber sie durfte nicht als Unwert preisgegeben werden, um allein den sittlichen Willen zu klären und zu sichern. Denn das, dem ethischen Gebiete systematisch sich überordnende Gebiet des Ästhetischen bedurfte der Idee der Glückseligkeit. Darum empfand das ästhetische Gemüt diese Preisgabe der Glückseligkeit als eine ihr selbst geschehende Verstümmelung durch ethische Gewaltsamkeit und gelangte in Kampfstellung gegen das Gebiet des Willens.

So angesehen, wird uns der Begriff der Glückseligkeit zum Schlüssel der Einsicht in die Gründe für das systematische Wirrwar nach Kant, das, aus der Gegnerschaft zu seinem ethischen „Rigorismus" entsprungen, zur Exaltation des ästhetischen Bewußtseins von Herder bis hin zur Romantik führte. Zugleich aber ist daraus die Einsicht dafür gewonnen, wie eine Systematik des Geistes endlich zur Beruhigung aller der Probleme führen kann, die von der Idee der Glückseligkeit durchflossen sind.

Wie Kant mit seinem logischen Werke als einer Kritik der Naturwissenschaften begann, wie er in seinen Ethiken eine Kritik der Gemeinschaftswissenschaften anbahnte, so möchte die Ästhetik als eine Kritik der Stilwissenschaften aufzubauen sein.

Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?

Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre.

Von

Nicolai Hartmann.

Die Zumutung einer Ontologie ist dem philosophischen Denken von heute durch die kantische Kritik und ihre Auswirkungen derart verdächtig geworden, daß der bloße Name schon Unbehagen erweckt — jenes Unbehagen, das unwillkürlich mit dem Wiederauftauchen längst überwundener Atavismen verbunden ist. Jn dieser Gefühlsreaktion aber steckt ein Werturteil. Es fragt sich also zunächst: welches Recht hat das Werturteil?

„Wissenschaft vom Sein als solchem" hat die Ontologie von Aristoteles bis auf Christian Wolf sein wollen. Die Skepsis hat von jeher dagegen die Frage erhoben: wie können wir vom „Sein als solchem" etwas wissen? Die Kritik stellt dieselbe Frage womöglich noch radikaler. Ihr ist das Sein als solches überhaupt anstößig, denn sie ist idealistisch. Sie kann nicht nur das Wissen von einem Ansichseienden nicht dulden, sondern auch nicht das Ansichseiende selbst. In der Tat hat der von der Kritik ausgehende nachkantische Idealismus diese Konsequenz in aller Schroffheit gezogen. Und der Neukantianismus hat sie mit ganzem Nachdruck aufgenommen.

Nichtsdestoweniger muß man ihm die Frage entgegenhalten: gibt es denn eine andere Grundfrage des theoretischen Denkens als die nach dem „Sein als solchem"? Stellen und beantworten nicht die idealistischen Theorien im Grunde eben dieselbe Frage, wenn sie die „Idealität des Seins" zu erweisen suchen? Hier ist kein Zweifel möglich, sie handeln ebensosehr vom Wesen des Seins, sie erklären es nur anders. Die Andersheit aber betrifft die Lösung der Frage allein, nicht die Frage selbst. Auch der äußerste Subjektivismus hält es noch für geboten, wenigstens den „Schein" des Seins zu erklären, soweit er dessen fähig ist. Dasselbe, wiewohl mit umgekehrtem Vorzeichen, gilt von der

Skepsis. Auch sie handelt vom Sein als solchem, indem sie sich mühevoll zur ἐποχή hinsichtlich seiner durchringt. Denn gerade dem Sein gilt die ἐποχή in erster Linie. Kurz, ein theoretisches Denken, das nicht im Grunde ontologisch wäre, hat nie bestanden und ist ein Ding der Unmöglichkeit. Es liegt eben im Wesen des Denkens, sich nicht auf nichts, sondern nur auf Seiendes richten zu können. Das war der Sinn der alten eleatischen These.

Es hilft nichts, wenn man, um dieser Konsequenz zu entgehen, die theoretische Grundfrage auf das Erkenntnisproblem allein beschränkt. Es ist eine bare Selbsttäuschung, wenn man auf diese Weise der Seinsfrage zu entgehen meint. Man erreicht gerade das Gegenteil. Es gibt keine Erkenntnisfrage ohne Seinsfrage. Denn es gibt keine Erkenntnis, deren ganzer Sinn nicht darin bestünde, Seinserkenntnis zu sein. Erkenntnis ist eben ein Bezogensein des Bewußtseins auf ein Ansichseiendes. Die Theorie mag zwar hinterher erweisen, daß dieses Ansichseiende gar kein Ansichseiendes sei. Aber das Phänomen der Beziehung selbst ist damit nicht aus der Welt geschafft. Es perenniert, überdauert jede Theorie, die es verleugnet, kehrt zuletzt als Gegenfrage wieder, und zwar als unbehobene und unbehebbare. Vielmehr kann eine solche Theorie sich selbst nur halten, wenn sie es mit dem Problem des Ansichseins von vornherein aufnimmt. Auch was man als nichtig erweisen will, muß man zunächst doch als Problem gelten lassen. Das Problem aber ist nach wie vor das ontologische. Eine Erkenntnistheorie, die das bestreitet, ist gar keine Erkenntnistheorie. Das, wovon sie handelt, ist gar nicht Erkenntnis.

Das Mißverständnis wurzelt indessen noch tiefer. Der Apriorismus hat ihm Vorschub geleistet. Aber der Vorschub selbst ist ein Mißverstehen des Apriorischen. Seit Kant ist es bis zur Ermüdung wiederholt worden, apriorische Erkenntnis sei nur möglich, wenn der Gegenstand der Erkenntnis bloße Erscheinung sei; von einem Ansichseienden könne man wenigstens a priori nichts wissen. Hier sei der Gegenstand doch gerade vor seiner Gegebenheit und unabhängig von ihr vorgestellt. Sein Wesen müsse also mit dem der Vorstellung zusammenfallen, und damit sei der Anspruch eines selbständigen Seins erledigt.

Wer so urteilt, der steht gar nicht im Erkenntnisproblem. Er macht sich die Sache freilich damit erstaunlich leicht. Aber er verfehlt die Frage von Grund aus. Vorstellung ist als solche niemals Erkenntnis; sie kann es sein, aber dann ist sie es nicht durch ihr eigenes Wesen, sondern durch das einer ihr heterogenen

und transzendenten Beziehung, der Beziehung auf einen von ihr intendierten Gegenstand jenseits der Vorstellung. Die leerlaufende Vorstellung ohne solchen Gegenhalt — sei sie nun Gedanke, Phantasiegebilde oder vermeintliche Seinserkenntnis — ist im weitesten Ausmaße apriorisch. Aber sie ist nicht apriorische Erkenntnis. Es ist ein Irrtum zu glauben, das Problem des Apriorischen sei ein reines Erkenntnisproblem. Apriorischen Charakter haben auch Wünsche, Vorsätze, Vermutungen, Vorurteile. Erkenntniswert gewinnt ein apriorisches Gebilde erst durch eine besondere, mit der bloßen Apriorität keineswegs zusammenfallende Dignität, die von Kant so benannte „objektive Realität" oder „objektive Gültigkeit". Wie sehr der Erweis objektiver Gültigkeit ein Problem für sich ausmacht, lehrt aufs Eindringlichste die Kritik der reinen Vernunft durch die Zentralstellung, die sie der „transzendentalen Deduktion" im Erkenntnisproblem gibt. Diese Deduktion enthält eben das, was dem apriorischen Element der Gegenstandsvorstellung den Erkenntniswert gibt. Ihre Aufgabe ist, die „objektive Realität" dessen nachzuweisen, was die apriorische Synthesis unter „reinen Verstandesbegriffen" vom Gegenstande behauptet. Ob ihr das gelingt, ist eine andere Frage. Daran aber ist kein Zweifel, daß sie gerade dem verkappten ontologischen Problem im Apriorismus der Erkenntniskategorien gilt.

Kant hatte von diesem Problemzusammenhang noch ein klares Bewußtsein. Ihm war die Fühlung mit dem ontologischen Grundproblem der Erkenntnis noch nicht abhanden gekommen. Erst im nachkantischen Idealismus ist sie mehr und mehr verloren gegangen. Im Neukantianismus vollendet sich dieser Prozeß. Man glaubt jetzt überhaupt das ganze Erkenntnisproblem als ein bloß logisches Problem verstehen zu dürfen. Das gibt dem Apriorismus als solchem freilich Flügel. Aber er hört auf Erkenntnisapriorismus zu sein. Es ist eben einzig die Schwere des Ontologischen im Erkenntnisproblem, was den Apriorismus in Erdnähe festhalten und vor dem spekulativen Fluge gedanklicher Phantasie bewahren kann.

Gerade das Erkenntnisproblem, und innerhalb seiner wiederum gerade das Problem der apriorischen Erkenntnis ist es, was am dringlichsten einer ontologischen Grundlegung bedarf. Ohne sie schwebt hier alles in der Luft; ohne sie ist Vorstellung nicht von Erkenntnis, Gedanke nicht von Einsicht, Phantasie nicht von Wahrheit, Spekulation nicht von Wissenschaft zu unterscheiden. Es geht also jedenfalls nicht an, sich ins Erkenntnisproblem zu retten, um dem ontologischen Problem zu entgehen.

I. Die allgemeine Problemlage.

Was eigentlich fehlte der alten Ontologie?

Betrachtet man Kant als den Zerstörer ihrer geschichtlichen Existenz, so möchte man glauben, ihr fehlte nichts als die „Kritik", nichts als das Wissen um die Grenzen ihrer Kompetenz. Denn ontologisch fundiert war die alte Kosmologie, Psychologie, Theologie. Aber dann hätten sie von der Kritik nicht derartig vernichtet zu werden brauchen. Die Grundlagen hätten bestehen bleiben müssen, nur eine Einschränkung ihrer Reichweite hätte einsetzen dürfen. War doch der ursprüngliche Sinn der prima philosophia, so wie Aristoteles ihn gefaßt, ein durchaus anderer, viel strengerer, und ernsterer, gegen den sich alle jene späteren „dogmatischen" Anhängsel — die allein Kant in der Dialektik der reinen Vernunft verwarf — geradezu als gleichgültiges Beiwerk, um nicht zu sagen als populärphilosophische Auswüchse, ausnehmen.

Aristoteles hatte der „Wissenschaft vom Sein als solchem" ein zwiefaches Fundament gegeben. Die eine Grundthese liegt in der Lehre von Materie und Form (Buch Z der Metaphysik), die andere in der Lehre von Potenz und Aktus (Buch Θ). Die Vereinigung beider liegt in dem Satze, daß die Form reine Energie sei. An diesem Satze hängt auch die These, daß Form und bewegende Ursache identisch seien, und daß letztere wiederum mit der Zweckursache zusammenfalle. Von all diesen Thesen wird von der kantischen Kritik nur die letztere getroffen, und auch die erst in der „Kritik der teleologischen Urteilskraft". Aber mit dem teleologischen Charakter des Weltbildes steht und fällt die Ontologie keineswegs. Sie läßt sich sehr wohl davon ablösen, wie schon allein das Beispiel Spinozas beweist. Was aber die Lehre von der Materie anlangt, so hat diese im Laufe der Jahrhunderte mannigfach geschwankt. Die Materie erscheint bald zum eigentlichen Grundfaktor verdichtet, bald zum Nichtsein verdünnt. Und je nach diesen Schwankungen erscheint die Metaphysik des Seins in mehr dualistischer oder mehr monistischer Form. Einheitlich durch die ganze Reihe der ontologischen Systeme — wenigstens in den Grundzügen — geht nur die Lehre von der Form. An ihr hängt das eigentliche Wesen der alten Ontologie.

Worin aber besteht das Wesen der Lehre von der Form? Etwa in der These des Begriffsrealismus, daß die reinen formae substantiales die eigentlichen Träger des absoluten Seins sind, und alle nach ihnen geformten Dinge nur Abbilder? Oder gar

darin, daß diese Formen als Ideen einer Weltvernunft, als Gedanken eines göttlichen Verstandes aufgefaßt werden? Beides ist nicht möglich, solche und mannigfaltige andere Auffassungen wechseln ungehemmt, je nach den Vorurteilen der Zeitalter, während die ontologische Einstellung die gleiche bleibt.

Was von Aristoteles bis auf Wolf das Wesen der Form ausmachte, das war ihre logische Struktur. Die Grundüberzeugung darin war, daß es nur ein einziges, identisches Reich der Formen gebe, das logische Reich der reinen Begriffe, und daß dieses zugleich das Reich der Seinsformen sei. Das gab der Logik ein ungeheures Übergewicht in der Metaphysik; und wäre nicht als böses Gewissen das Problem der Materie im Hintergrunde unbewältigt stehen geblieben, es hätte die vollständige Alleinherrschaft der Logik bedeutet. Denn da die Seinsformen als solche ja nicht gegeben sind, auf ihre Erkenntnis aber alles ankommt, so bleibt nur der Weg übrig, sie dem Logischen zu entnehmen. Und hier eröffnet sich nun die verführerische Perspektive, die das Odium der Ontologie verschuldet hat. Denn das Reich der Logik gilt als das des Gedankens selbst; hier braucht das Denken nicht mühevoll den Weg der Erfahrung zu gehen, sondern wo es hingreift, da greift es unmittelbar das Wesen des Seienden. Schon die Aristotelische Apodeiktik war in diesem Sinne ontologisch, wenn ihr auch das Gegengewicht einer vorbereitenden induktiven Methodik nicht fehlte. Das Gegengewicht ging aber mehr und mehr verloren, der Deduktivismus wurde absolut. Die Idee der philosophia prima wurde immer durchsichtiger, rationaler und endete im Ideal der reinen Vernunftwissenschaft.

Das Problem, dessen Bearbeitung sich in dieser Weise wandelt, ist im Grunde ein Erkenntnisproblem. Mit ihm ist unlöslich die Geschichte des Apriorismus verknüpft. Liegt das Reale in den ewigen Formen, so ist die Frage der Ontologie die nach ihrer Erfassung. Sind aber Begriff und Seinsform identisch, so ist dieses Erfassen garantiert — durch die Logik; und zwar garantiert als ein rein apriorisches Erfassen, denn die Logik ist eine rein apriorische Wissenschaft. Die Identitätsthese, die diesem Dogma zugrunde liegt, geht bis auf die Platonische Ideenlehre zurück. Platon war es, der als erster behauptete, die „Unverborgenheit des Seienden“ sei unmittelbar „in den Logoi“ zu fassen. Die „Idee“ war ihm der metaphysische Ausdruck der Strukturidentität von Denkprinzip und Seinsprinzip. Für ihn freilich war das Problem damit nicht erledigt; um sich der Idee zu bemächtigen, bedurfte es noch einer besonderen Methode, der „Hypothesis“, in der die kritische Rückbeziehung auf die Phänomene keineswegs fehlte. Aber dieses kritische Moment ging im Laufe der Zeit ebenso verloren wie die Induktionsmethodik des Aristoteles. Was übrig blieb, war aber das Dogma der Identität von Seinsform und Logos.

Das Platonische und das Aristotelische Element der Ontologie, der Apriorismus der reinen Seinserkenntnis und die Autonomie des Logischen, gehen eng verbunden durch die Geschichte der Metaphysik. Die Logik ist ja der Prototyp einer rein apriorischen Wissenschaft. Sie ist, einmal unter die obige Identitätsthese gestellt, sehr wohl imstande, dem Vorurteil eines allgemeinen Seinsapriorismus Vorschub zu leisten. Geht nun in diesem Apriorismus das Platonische Intuitionsmoment verloren, bezieht man ihn statt dessen ausschließlich auf Denken und Verstand, so erweist er sich zugleich als universaler Rationalismus. Das allgemeine Schema eines solchen Rationalismus ist ein rein deduktives. Die ersten Prinzipien — man läßt ihrer nur wenige gelten — sind „gewiß“, und aus ihnen soll apodeiktisch alles folgen, was im Bereich der Seinserkenntnis liegt. Ein analytisch aufsteigendes Verfahren kann neben diesem einheitlich deduktiven Schema nicht aufkommen. Wo es tatsächlich aufkommt, wie bei Descartes, da ist sein Motiv bereits ein gegen die Ontologie gerichtetes Moment der Kritik. Aber auch hier bleibt neben dem Intuitivismus der obersten Prinzipien die deduktive Gesamtrichtung noch in Kraft. Und selbst Leibniz noch konnte an die alles beherrschende Kraft des Logischen glauben. Ja, dieselbe Grundeinstellung lebt noch in der Kritik der reinen Vernunft, in Hegel und dem logizistischen Neukantianismus fort.

Was aber ist eigentlich das Fehlerhafte in dieser Ontologie? Die letzterwähnten geschichtlichen Tatsachen beweisen, daß es keineswegs das eigentlich Ontologische in ihr ist. Ebensowenig ist es die berüchtigte Verwischung der Heterogeneität von Essenz und Existenz, wie sie aus dem „ontologischen Gottesbeweise“ bekannt ist. Diese ist in der Scholastik auch keineswegs verallgemeinert worden. Vielmehr war sie nur möglich auf Grund eines allgemeineren Vorurteils. Und dieses ist in der metaphysischen Gesamteinstellung zu suchen, im Prinzip der Methode selbst. Es liegt eben in der vorausgesetzten Identität von logischer Form und Seinsform. Nach dieser Voraussetzung kann es ein Alogisches im Realen nicht geben; die Logik beherrscht die Welt der Dinge durchweg, bis in die Besonderung, Concretion, Individuation hinein. Und zu dieser ersten Identitätsthese tritt eine zweite,

die Gleichsetzung von logischer Struktur und reinem Denken, Vernunft (ratio). Auch das ist eine freilich naheliegende, aber doch willkürliche Annahme. In ihr ist die Tatsache verkannt, daß es ein Reich idealer Strukturen und Gesetzlichkeiten gibt, die unabhängig vom Denken bestehen und im Denken selbst als ansichseiende schon vorausgesetzt sind. Solche Gesetze wie der Satz der Identität oder des Widerspruchs, das dictum de omni et nullo und die Gesetze der Schlußfiguren sind von dieser Art. Das Denken freilich verhält sich nicht gleichgültig gegen sie, es richtet sich nach ihnen als nach seinen Gesetzen; aber deswegen ist das Wesen dieser Gesetze nicht ursprünglich das von Denkgesetzen. Es ist vielmehr seinerseits gleichgültig gegen das Denken. Diese Gesetze gehören derselben Sphäre an wie mathematische Gesetze, was leicht aus der Tatsache zu ersehen ist, daß die letzteren unter ihnen als obersten Prinzipien stehen. Von mathematischen Gesetzen aber wäre es ein barer Widersinn zu behaupten, sie seien Denkgesetze. Gerade die Gesetzlichkeit des Denkens ist keine mathematische, wohl aber in weitem Umfange die des Realen. Ein Sichrichten des Realen nach mathematischen Gesetzen wäre aber von vornherein unverständlich gemacht, wenn deren Wesen das von Denkgesetzen wäre, — es sei denn, daß man den Sachverhalt auf den Kopf stellen und das Reale selbst ins Denken hineinnehmen wollte. Das aber ist keineswegs die These der traditionellen Ontologie.

Es ist also in Wirklichkeit eine Dreiheit durchaus wesensverschiedener Strukturen, die in der alten Ontologie identisch gesetzt sind: die des Gedankens, die des idealen Seins und die des realen Seins. Gewiß liegt mancherlei Grund vor zu dieser Identifizierung. Die Strukturen des idealen Seins spielen offenbar eine vermittelnde Rolle im Apriorismus der Erkenntnis. Niemand wird leugnen, daß sie tatsächlich wenigstens zum Teil mit denen des Realen und gleichzeitig zum Teil auch mit denen des Denkens zusammenfallen müssen. Apriorische Erkenntnis des Realen wäre eben sonst nicht möglich. Aber das braucht keine durchgehende Identität zu bedeuten. Und es darf sie offenbar nicht bedeuten, denn sonst wäre ein Irrationales im Reich des Realen unmöglich. Und das wiederum wird niemand, der die Problemlage kennt, behaupten wollen, daß alles Reale erkennbar, oder gar a priori erkennbar, wäre.

Man muß also die drei Sphären zunächst durchaus als solche unterscheiden. Damit ist über ihr strukturelles Zusammenfallen und dessen Grenzen nichts vorentschieden. Der Fehler der alten

Ontologie lag nicht darin, daß sie überhaupt Übereinstimmung der Sphären annahm, sondern darin, daß sie der Übereinstimmung keine Grenzen setzte. Dadurch wird das Sphärenverhältnis prinzipiell verschoben, die Selbständigkeit der Sphären gegeneinander aufgehoben. Identitätsthesen sind immer die bequemsten Lösungen metaphysischer Probleme, denn sie sind die radikalsten Vereinfachungen. Die alte Ontologie war auf einer solchen radikalen Vereinfachung der Problemlage aufgebaut. Das nämlich ist gerade die Frage, ob alle Realstrukturen logisch sind, desgleichen ob alle logischen Strukturen realisiert sind. Ebenso ist es fraglich, ob alle logische Gesetzlichkeit im Denken wiederkehrt, ja überhaupt dem Denken zugänglich ist; desgleichen umgekehrt, ob die Gesetzlichkeiten des Denkens ausschließlich logische sind, ob nicht noch andere Mächte hier führend eingreifen — gibt es doch auch eine Psychologie des Denkens, die weit entfernt ist von logischer Struktur. Es kann im Logisch-Idealen ebensowohl das gnoseologisch Irrationale (Transintelligible) geben, wie im tatsächlichen Denken realer Individuen das Alogische. Zwischen logischer Sphäre und Denksphäre gibt es also ebensogut die Grenze der Strukturidentität wie zwischen realer und logischer Sphäre.

Nimmt man diese beiden sehr vielsagenden Begrenzungen der Identität zusammen, betrachtet man unter ihrem Gesichtspunkt die Mittelstellung der logischen Sphäre zwischen realer und Gedankensphäre, so ergibt sich für das vermittelte Verhältnis der letzteren beiden erst recht Begrenztheit der Strukturidentität. Auf dieses Verhältnis aber kommt es in entscheidender Weise an für die Grundfrage der Ontologie: was können wir vom realen Sein als solchem wissen? Hier eben hatte sich die alte Ontologie auf den Boden eines absoluten Apriorismus gestellt: das Denken offenbart in seinen Strukturen unmittelbar die des Realen. Dieser Standpunkt ist die Wurzel des Übels, er ist radikal falsch. Das vielmehr ist die größte und schwierigste aller metaphysischen Fragen, ob und wie weit das Denken mit seiner Eigengesetzlichkeit überhaupt das Wesen des Seins treffen kann. Die antike Skepsis hat diese Frage seinerzeit in aller Klarheit aufgerollt und in einleuchtenden „Tropoi" aporetisch gegliedert. Daß man diese Aporetik immer nur als eine solche der Erkenntnis verstand und nicht zugleich als Aporetik des Seins, ist eine der erstaunlichsten Problemverkennungen, die sich der Dogmatismus alter und neuer Zeit hat zuschulden kommen lassen. Das eigentliche Erkenntnisproblem im Apriorismus konnte vielmehr selbst erst wieder erschaut werden, wo das Seinsproblem in ihm erschaut wurde. Das

Verdienst dieser Wiedergewinnung des Grundproblems gehört der Kritik der reinen Vernunft. Denn hier ist zum erstenmal die Frage nach der objektiven Gültigkeit apriorischer Urteile bewußt und gesondert von der Tatsache der Apriorität als solcher gestellt. Nicht Kants Antwort auf diese Frage ist bedeutsam — denn sie ist standpunktlich bedingt —, sondern eben die Stellung der Frage selbst. Die Bedeutung der „transzendentalen Deduktion" liegt weder darin, daß sie den zwölf Verstandesbegriffen Kompetenz für empirisch reale Gegenstände zuspricht, noch auch darin, daß sie ihnen diese Kompetenz für Dinge an sich abspricht, — sondern einzig darin, daß sie überhaupt durch die Tat die Notwendigkeit erweist, alle solche Kompetenz oder Inkompetenz erst besonders nachzuweisen. So wenig ontologisch die Deduktion von Kant gemeint ist, sie lehrt doch, wie die ontologische Frage kritisch zu stellen ist.

Es ist also eine Ontologie des idealen Seins von der des realen abzuscheiden. Wieweit beide sich wieder vereinigen, läßt sich nicht vorentscheiden, ist vielmehr erst zu untersuchen. Und beide sind zunächst vollständig zu trennen von der Gesetzlichkeit des Gedankens — unbeschadet der Abhängigkeit des letzteren von idealen Strukturen. Nicht um den Unterschied „formaler" und „materialer" Ontologie, wie er neuerdings von phänomenelogischer Seite aufgestellt worden ist, handelt es sich hier, denn weder entbehrt das Reale der Formen, noch das Ideale der Materie. Außerdem würde eine solche Unterscheidung von vornherein ein falsches Schichtungsverhältnis vortäuschen — als stünde alles Reale durchweg unter idealen Formen, womit das alte Vorurteil wieder gestärkt würde. Das alles muß zunächst fraglich bleiben. Die Formen des Realen können sehr wohl auch andere sein, wenn nicht durchweg, so doch zum Teil. Die ideale Sphäre ist jedenfalls an sich weit entfernt davon, die Formensphäre des Realen zu sein. Sie ist, was sie ist, rein an sich. Und was ihre Gebilde für das Reale sein mögen, ist ihr als solcher äußerlich.

Gelingt es eine genaue Bestimmung dieser Sphären, sowie ihres Verhältnisses zueinander zu gewinnen, so ist damit weit mehr geleistet, als sich von der Schlichtheit des Problems vermuten läßt. Auf solch einer Bestimmung erst können die metaphysischen Grundbestimmungen der Erkenntnis, des Ethos, des Bewußtseins, des ästhetischen Gegenstandes wirklich erwogen werden. Inwiefern dies für apriorische Erkenntnis des Realen zutrifft, ist bereits oben angedeutet worden. Für die Ethik aber trifft es insofern zu, als die sittlichen Werte an sich ideale Gebilde sind, das Verhalten des Menschen aber, das unter ihren Maßstab fällt, ein reales ist. Für den ästhetischen Gegenstand aber ist das noch leichter einzusehen, denn er fällt selbst, trotz seiner offenkundigen Einheitlichkeit, zum Teil in die reale, zum Teil in die ideale Sphäre. In beiden Fällen hängt das philosophische Verständnis des Grundsachverhalts am Verhältnis der beiden Seinssphären. Das Grundproblem ist überall ein ontologisches. Diese prinzipielle Problemweite ist der Ontologie wesentlich. Sie zeigt, wie es sich in ihrem Problem in der Tat um eine allgemeine Grunddisziplin handelt, eine echte philosophia prima, Prinzipienlehre universaler Art. Der ratio cognoscendi nach wird sie freilich niemals jenen anderen spezielleren Disziplinen vorangehen können. Ihr Primat ist kein methodologischer; er ist ein Primat der Sache. Zu diesem Prius muß sich die Methode erst erheben. Sie kann es natürlich nur von jenen Disziplinen aus.

Zugleich aber wird klar, daß sich die Idee einer solchen philosophia prima nicht einfach mit der der Ontologie deckt. Denn die ganze Reihe der offenkundig nicht mehr ontologischen Wertprinzipien ist in ihren Gegenstand einbezogen. Sie ist eben nicht Prinzipienlehre des Seins allein, mag dieses nun ideales oder reales Sein bedeuten, sondern universale Prinzipienlehre. Darin gerade ist ihr sachlicher Primat zu suchen. Und der Unterschied, sowie das positive Verhältnis ontologischer und axiologischer Prinzipien ist selbst erst auf ihrem Boden bestimmbar, erst von ihrem Gesichtspunkt aus sichtbar. Will man dennoch für sie den Titel „Kategorienlehre" festhalten — was an sich keine Einschränkung ist, — so darf man unter „Kategorien" nicht mehr bloß Seins- und Erkenntnisprinzipien verstehen, sondern Prinzipien aller und jeder Art. Der Kategorienlehre selbst, als philosophia prima verstanden, erwächst also die Aufgabe, nicht nur Ideal- und Realkategorien in ihrem Verhältnis zu bestimmen, nicht nur die Beziehung beider zu den Erkenntniskategorien herauszuarbeiten, sondern auch darüber hinaus den ganzen Komplex aller dieser theoretischen Kategorien richtig und eindeutig in seinem Verhalten zu den axiologischen Kategorien zu untersuchen. Ob ihre Aufgabe damit erschöpft ist, läßt sich nicht vorentscheiden. Es ist einleuchtend, daß jedes weitere Gebiet anders gearteter Prinzipien, sofern es ein solches gibt, in gleicher Weise einzubeziehen ist. Das heißt, die Aufgabe der philosophia prima bleibt ein ungeschlossener Kreis, eine πρὸς ἡμᾶς offene Totalität von sich überlagernden Teilaufgaben.

Man kann es von hier aus bereits leicht übersehen, daß der Kategorienlehre im angegebenen Sinne in der Tat Aufgaben von allergrößter Tragweite zufallen. Allein die Frage nach dem Verhältnis ontologischer und axiologischer Prinzipien kann hierüber belehren. Es sind nicht allein die Grundfragen der Ethik, die hieran hängen, die Frage nach dem Wesen moralischer Werte oder der Freiheit. Auch die letzten metaphysischen Grundfragen der Weltanschauung hängen an diesem selben Fragepunkt. Alles teleologische Denken ist axiologisch bedingt, denn das Zwecksein eines Inhaltes wurzelt notwendig in seinem Wertcharakter. Ein teleologisches Weltbild also gibt ohne weiteres den Werten den kategorialen Primat vor den Seinsprinzipien, läßt diese durch jene bedingt sein. Ob ein solches Bedingungsverhältnis aus dem Wesen dieser beiderseitigen Prinzipientypen überhaupt möglich ist, pflegt eine so gerichtete Metaphysik — und nahezu alle bisherige Metaphysik, die den Namen verdient, ist teleologisch gerichtet — nicht zu untersuchen, ja nicht einmal zu fragen. Dasselbe gilt vom Determinationsproblem, vom Pantheismusproblem, von jeder Art Entwicklungsgedanken, jeder Art Antinomik, z. B. derjenigen von Substantialismus und Relationalismus, oder dem von Individualismus und Universalismus. Überall sind es die Verhältnisse der Prinzipien selbst, in denen die Aufschlüsse liegen. Nur von der wirklich universal gehaltenen Kategorienlehre aus ist es möglich, diese Probleme — nicht etwa zu lösen, wohl aber radikal, d. h. in wissenschaftlicher Strenge, in Angriff zu nehmen.

Lassen sich nun, wie wir sahen, die üblichen Bedenken gegen die Ontologie relativ leicht beheben, sobald man die Schneide der Kritik gegen sie selbst richtet, so erwächst dafür umso größer die Schwierigkeit auf anderer Seite. Das Problem der Ontologie hat auf ein allgemeineres, auf das Problem der Kategorien oder Prinzipien überhaupt, hinausgeführt. Und hier kehrt das Problem der Sphären vergrößert wieder; es ist in den Grundlagen aller philosophischen Teildisziplinen schon enthalten, und zwar immer wieder als ein neues, wesenhaft verschobenes, entsprechend den Verschiebungen im Verhältnis der Sphären selbst. Aufschluß aber über dieses Verhältnis kann von Fall zu Fall einzig die Untersuchung der Kategorien geben; sie sind das Strukturelle in den Phänomenen aller Art und — in den Grenzen ihrer Rationalität — das allein philosophisch Faßbare. Wie aber steht es mit der Inangriffnahme des Kategorienproblems als solchen?

Eine entfaltete Kategorienlehre geben, heißt nichts geringeres

als die großen Aporien der Weltanschauung alle miteinander aufnehmen und behandeln. Die Kategorialanalyse — die Aufrollung und genaue Untersuchung der Struktur der einzelnen Kategorien und ihres Einlagerungsverhältnisses in das Ganze — kann allein Klärung und Entscheidung in jene Aporien bringen, soweit wenigstens sie überhaupt dem Gedanken zugänglich sind. Auch in diesem Sinne erweist sich Kategorienlehre als echte philosophia prima. Aber wie weit ist dieser Weg gangbar? Auch das harrt noch der Untersuchung, und zwar einer Untersuchung, die erst die Kategorialanalyse selbst anbahnen kann. Eine Diskussion der Methode vor der methodischen Arbeit an der Sache selbst ist hier ebenso unmöglich wie bei der Phänomenologie, Aporetik, Analytik oder Dialektik. Und was ist bisher im Problem der Kategorienlehre geschehen? Erstaunlich wenig, wenn man damit das ehrwürdige Alter des Problems vergleicht — schon die altpythagoreische Schule besaß eine Kategorientafel. Es sind in der langen Reihe von Jahrhunderten nicht viele Köpfe, die ernstlich am Kategorienproblem gearbeitet haben, freilich die besten, aber keineswegs alle, deren Probleme es an sich erfordert hätten. Man zählt sie in einem Atem auf: im Altertum Platon, Aristoteles, Plotin, Proklus, in der Neuzeit Descartes, Leibniz, Kant, Hegel; zwischen beiden Gruppen stehen vereinzelte Scholastiker; dazu in neuester Zeit noch E. v. Hartmann und Hermann Cohen [1]). Der bei weitem größte und ausgeführteste Versuch einer Kategorienlehre liegt in Hegels Logik vor; der Inhaltsreichtum dieses ungeheuren Werkes ist bis auf unsere Tage noch kaum geschichtlich entdeckt, geschweige denn fruchtbar gemacht worden. Zugleich aber ist gerade dieses System das am meisten standpunktlich bedingte, und gerade seine Auswertung verlangt ein absolutes Darüberstehen, wie wir heutigen es Hegel gegenüber noch keineswegs haben. Der Panlogismus mit seiner metaphysischen Schwere belastet von vornherein die Hegelsche Logik mit Vorurteilen — und zwar zum Teil denselben, die der alten Ontologie mit Recht zur Last gelegt wurden —, so daß gegen sie eine reine Diesseitsstellung zu gewinnen allein schon eine Lebensarbeit sein dürfte. In verkleinertem Maße gilt ähnliches aber auch von den anderen klassischen Versuchen, zumal den neueren, und am

[1]) Werke wie das von Emil Lask, sowie zahlreiche ähnliche Arbeiten, die wohl das Kategorienproblem im allgemeinen stellen, aber keine Kategorien selbst entwickeln, kann ich nicht dazu rechnen, eben weil sie an die Kategorien selbst nicht heranführen. Dasselbe gilt von vielen Arbeiten früherer Zeiten. Im einzelnen freilich verdanken wir manchem Denker, der dem Problem sonst fernsteht, wichtige Aufschlüsse über die eine oder die andere Kategorie.

meisten den neuesten, am wenigsten wohl noch von denen der Antike. Es gilt jedem dieser Denker dasjenige abzugewinnen, was in seiner Auffassung des Kategorienproblems das wirklich Geschaute, Unbestreitbare, Übergeschichtliche ist, und alles abzustreifen, was daran Vorurteil, Standpunkt, Systemkonstruktion ist. Platon, Plotin, Descartes, Leibniz stehen in dieser Beziehung vorbildlich da. Aber die Grenzen, bis zu denen sie das Gefüge der Kategorien verfolgt haben, sind eng genug gezogen. Inhaltlich ist schon bei Aristoteles, der weit mehr in metaphysischen Vorurteilen befangen ist, die Ausbeute viel reicher, zumal wenn man zu seinen sogenannten „10 Kategorien" noch die beherrschenden Grundprinzipien seiner Metaphysik hinzunimmt. Hegel ist der erste, der im großen Stil ein System der Kategorien entwirft und Gesetze ihres Verhältnisses zueinander entwickelt. Aber das Gesetz des Systems ist der Systemidee, nicht dem Wesen der Kategorien selbst entnommen. Die einheitlich deduktive Dialektik tut den Phänomenen Gewalt an. Ein Gegenstück dazu bildet die Cohensche Logik mit ihrer Orientierung an der positiven Wissenschaft. Hier werden die einzelnen Kategorien den Erkenntnistatsachen entnommen; der Zusammenhang ergibt sich dann an ihnen selbst, er ist Inhaltszusammenhang. Aber die Mannigfaltigkeit ist eingeschrumpft, der Standpunkt subjektivistisch beschränkt, das Orientierungsgebiet selbst scientistisch beschnitten.

Daß die Gesamtaufgabe der Kategorienlehre es vor allem mit einer radikalen Richtigstellung aller dieser Verfehlungen, Grenzverschiebungen und spekulativen Verstiegenheiten aufnehmen muß, dürfte einleuchten. Was für die positive Inangriffnahme der Kategorialanalyse eigentlich erforderlich ist, kann auf diesem Wege am ehesten klar werden. Auch von der Methode gilt der Satz: omnis determinatio est negatio, und umgekehrt. Nimmt man dazu die oben angedeutete Fülle der großen Dispositionsfragen, die alle in der Prinzipienforschung zusammentendieren, sowie die Notwendigkeit, die im Problem selbst liegenden Schichtungsmöglichkeiten — wenigstens als Möglichkeiten — a priori zu diskutieren, so ergibt sich als Minimum an Vorbereitung für die Kategorialanalyse die Erörterung dreier Hauptpunkte. Der erste betrifft die erwähnte Aufdeckung der Fehlerquellen aller bisherigen Kategorienlehre, wobei die Untersuchung an sich rein systematisch (aporetisch) zu verfahren und die geschichtlichen Belege nur als Zeugnisse und Illustrationen heranzuziehen hat. Denn es handelt sich um Fehler, die uns nicht sowohl als solche der Vergangenheit, sondern als die unsrigen von Wichtigkeit sind. Ein zweites Kapitel hätte es mit einer Disposition der Problemsphären selbst zu tun, für welche die Kategorien zu gelten haben; wobei die Voraussetzung ist, daß die Kategorien als solche keiner dieser Sphären ursprünglich anzugehören brauchen, und daß an jeder einzelnen Kategorie das Problem offen bleibt, in welchem Maße und mit welchen inneren Strukturverschiebungen sie für die eine oder andere Sphäre gilt. Drittens aber muß ein Versuch folgen, die obersten Leitgesetze der Kategorienschichtung (die selbst bereits kategoriale Gesetze sein dürften), und mit ihnen zugleich die methodologischen Richtlinien ihrer Erforschung herauszuarbeiten.

Diese drei Kapitel sind als Vorstudien zur Kategorienlehre selbst gemeint, wie sie das fundamentale Desiderat einer Philosophie bildet, welche es mit der Schwere der überall im Hintergrunde der Probleme gelagerten metaphysischen Grundfragen im Ernst aufnehmen will. Diese dreifache Aporetik bildet damit das Prolegomenon einer künftigen philosophia prima. In ihren Ausgangspunkten ist sie ontologisch orientiert — im Sinne der Tatsache, daß die am nächsten liegenden greifbaren Ansätze fast auf der ganzen Linie im theoretischen Problem zu suchen sind. Der Tendenz nach aber gehen ihre Perspektiven auf eine universale, alle Problemebenen gleich berücksichtigende Prinzipienlehre.

Von diesen drei Kapiteln soll hier das erste, als das im Sinne der Kritik grundlegendste, gegeben werden.

II. Die traditionellen Fehler.

Die Fehler, die sich in der philosophischen Tradition der Kategorienforschung fortgeerbt und angehäuft haben, sind mannigfacher Art. Lange nicht alle sind der besonderen Untersuchung wert. Uns gehen nur diejenigen etwas an, die irgendwie typologisch geworden, sich zu festen Vorurteilen verdichtet haben und für die Philosophie verhängnisvoll geworden sind. Es ist wohl kein Zufall, daß es gerade diejenigen sind, die sich — ob mit Recht oder mit Unrecht — an die Namen der großen Meister geheftet haben, so daß man sich unwillkürlich versucht sieht, sie nach ihnen zu benennen. Ist doch die Autorität der Namen nicht unschuldig an der Stärke der Tradition.

Es ist hier nicht unsere Sache, den gedanklichen Motiven dieser Verirrungen nachzuspüren. Zum Teil sind sie sehr subjektiver Art, zum Teil auch Folgen allgemeinerer systematischer Vorurteile. Manche lassen sich leicht bis auf mythologische Ele-

mente zurückführen, andere wurzeln in der Unzulänglichkeit der positiv-wissenschaftlichen Begriffe, die unbesehen als Vorbild genommen werden. Fast durchweg aber sind diese Motive sehr durchsichtiger Art und stehen in gar keinem Verhältnis zu der Tragweite der systematischen Konsequenzen, die aus ihnen hergeflossen sind. Die Folge dieser Sachlage ist, daß es gar nicht schwer ist, diese Fehler einzusehen und zu berichtigen, wenn man ihr Wesen einmal erfaßt hat, ja daß ein solches Erfassen nahezu ihrer Überwindung gleichkommt. Es hängt an ihnen eben — fast ohne Ausnahme — kein eigenes metaphysisches Gewicht; vielmehr liegt ein solches ausschließlich auf den Inhalten, deren philosophische Verarbeitung sie sind. Wie nach erlangter Einsicht positiv zu verfahren ist, welche berechtigten Erfordernisse die Verfehlungen abzulösen haben, bleibt eine ganz andere Frage. Zunächst freilich liegt ihre Lösung bereits im Einsehen des Fehlers. Aber das ist eine cura posterior.

Die Beschäftigung mit den Motiven mag eine geschichtlich reizvolle Aufgabe sein. Systematisch ist sie belanglos. Was vor der Hand zu leisten ist, besteht lediglich in einer Phänomenologie der Vorurteile selbst, sofern durch sie die Auffassung vom Wesen und System der Kategorien beeinflußt ist. Und — soviel läßt sich vorausnehmen — diese Beeinflussung gibt es in weitestem Maße; ja, wir besitzen überhaupt noch keinen Versuch einer Kategorienlehre, der in dieser Beziehung kritisch aufgebaut wäre. Die Macht der traditionellen Vorurteile ist noch durchaus ungebrochen, wenn auch in sehr verschiedenem Maße.

Die folgende Aufzählung beginnt mit den geschichtlich älteren, naiveren Vorurteilen und steigt zu den differenzierteren und theoretisch bedingteren auf.

1. Der Fehler der Homogeneität.

Der Erste, der ein universales Prinzipienreich entwarf, Platon, charakterisierte das Verhältnis zwischen Prinzip und Concretum als „Teilhabe". Die Dinge „haben Teil an den Ideen", das sollte heißen: sie sind so beschaffen, wie sie sind, dadurch daß diese ihre Beschaffenheit primär und absolut die eines ansichseienden Urbildes ist, nach welchem die Dinge erst gebildet sind. Der Unterschied zwischen Idee und Ding liegt darin, daß jene vollkommen ist, was diese unvollkommen sind; die Ähnlichkeit aber liegt darin, daß es eine und dieselbe Beschaffenheit ist, die an der Idee vollkommen, am Dinge aber unvollkommen ist. Idee und Ding sind einander also prinzipiell ähnlich. Die Idee des Schönen ist erst

recht schön, ist „das Schöne selbst", die Idee des Menschen ist erst recht Mensch, „der Mensch selbst". Die Antike hat diese sonderbare Übereinstimmung als „Gleichnamigkeit" (Homonymie) bezeichnet.

Uns heutigen ist diese Note im Platonismus — wenigstens in solcher Schroffheit — kaum mehr verständlich. In den Platonischen Schriften selbst wirkt sie geradezu verwirrend, wenn wir etwa lesen, die Idee der Größe sei selbst größer als die der Kleinheit, oder die Idee der Herrschaft herrsche selbst, nicht anders als ein menschlicher „Herr", über die der Knechtschaft, diese aber diene jener, wie ein menschlicher Sklave em menschlichen Herrn. Eine ganze Reihe der Aporien der Methexis im „Parmenides" beruht auf der Amphibolie dieser Gleichnamigkeit.

Aber die metaphysische Schwierigkeit verdichtet sich, wenn man erwägt, daß auf diese Weise eine Dualität zweier Welten ohne eigentlichen qualitativen Unterschied gesetzt wird, also nahezu eine leere Tautologie, eine Verdoppelung der Welt ohne eigentliche Bereicherung des Weltbildes an Inhalt oder Verständlichkeit. Es sei ferne zu behaupten, daß darin der Sinn der Ideenlehre bestehe. Aber die Fassungen der Methexis in den bekanntesten Schriften leisten dennoch dieser Ansicht Vorschub. Die qualitative Homogeneität von Idee und Ding ist aus Platons eigenen Formulierungen eben doch nicht wegzudeuten, auch nicht aus denen der späten Schriften, wo der Gedanke der „Symploke" die Methexis selbst aus der einseitigen Vertikale in die Horizontale umgebogen hat, wo an Stelle der Teilhabe der Dinge an den Ideen die der Ideen untereinander getreten ist. Der Gedanke des „Prinzips" (ἀρχή) ist zwar in seiner Reinheit und universalen Bedeutung erfaßt; denn das Bedingungsein der Idee für die Dinge ist und bleibt durch alle Schriften der springende Punkt. Aber daß eine Bedingung dem Bedingten gar nicht ähnlich zu sein braucht, ist nicht erfaßt; und daß sie ihm notwendig unähnlich sein muß, wenn überhaupt sie etwas erklären soll, das ist erst recht nicht erfaßt. Darauf beruht der Fehler der Homogeneität. Er ist von der Ideenlehre aus durch eine unabsehbare Reihe von Systemen hindurchgegangen, die im übrigen so verschiedenartig sind, wie nur möglich, — bis tief in die Neuzeit hinein. Man darf ihn mit Recht den „Platonischen Fehler" nennen.

Dieser Fehler ist nicht so unschuldig, wie er bei Platon selbst ausschaut, der es nie unternommen hat alle Konsequenzen systematisch zu ziehen, und der zuletzt gerade die Verdoppelung der Welt wieder aufhebt. Die Prinzipien sollen das Unbegriffene in den Phänomenen erklären; aber wie sollen Prinzipien, die in-

haltlich rein nur die Wiederkehr dessen sind, was ohnehin in den Dingen war, diese erklären? In ihnen wird eben das vorausgesetzt, was zu erklären war. Erklärt wird also durch solche Prinzipien gar nichts. Als metaphysische Grundlagen sind sie das reine idem per idem (man denke an die spätere Theorie der qualitates occultae!); richtiger, sie sind deskriptive Verallgemeinerungen dessen, was in der Mannigfaltigkeit der Dinge mit einer gewissen Regelhaftigkeit, ja Gesetzlichkeit, wiederkehrt. Und in manchen späteren Fassungen, z. B. im scholastischen Begriffsrealismus, sind sie zugleich deren Hypostasierung. Aber sie sind nicht Formulierungen der Gesetzlichkeit selbst, auf Grund deren jene Wiederkehr des Gleichartigen in der Mannigfaltigkeit stattfindet.

Das letztere aber ist im Kategorienproblem erfordert. Es hat bis in die beginnende Neuzeit hinein gedauert, bis sich ein klares philosophisches Bewußtsein dieses Erfordernisses durchringen konnte. Den größten Anteil an der Umwälzung hat die neue Naturwissenschaft, die auf ihrem engeren Gebiet zuerst mit dem Gedanken voranging, daß Prinzipienforschung Gesetzesforschung zu sein hat, und daß Gesetze qualitativ ein wesentlich anderes Gesicht zeigen können als dasjenige, was auf ihnen beruht und durch sie besteht. Sie hat damit die Umbildung des Platonismus auch in der Philosophie nach sich gezogen. Aber dieser Prozeß ist noch nicht abgeschlossen.

Allgemein gesprochen, Kategorien dürfen dem Concretum, das auf ihnen ruht, nicht prinzipiell, d. h. nicht um ihres Prinzipseins willen, ähnlich gesetzt werden. Wie ihre Seinsweise eine andere ist (und das hatte Platon wohl erschaut), so muß auch ihre strukturelle Beschaffenheit eine andere sein. Erst mit Beseitigung des alten Postulats der Homogeneität wird der Weg einer fruchtbaren Kategorienforschung frei. Wie aber positiv das inhaltliche Verhältnis von Prinzip und Concretum ist, kann in jedem Fall erst die Kategorialanalyse selbst ausmachen.

2. Der Fehler des Chorismos.

Mit dem Namen Platons verbindet man gewöhnlich noch die Vorstellung eines zweiten Vorurteils, und die Aristotelische Polemik gegen die Ideenlehre hat diesen geschichtlichen Irrtum fast unausrottbar gemacht. Unter dem „Chorismos" verstand man die Ablösung oder Absonderung der Ideen von den Dingen. Platon hatte vom „Ansichsein" (καθ' αὑτό) der Ideen gesprochen, von ihrer allem Werden enthobenen Ewigkeit, und diese ihre Seinsweise mythologisch als ein Sein „im überhimmlischen Ort"

versinnbildlicht. Daraus machte man das Dogma einer ontologischen Transzendenz der Ideen [1]). Und so konnte die unheilvolle Frage auftauchen, wie denn nachträglich die Dinge dennoch „teilhaben" sollten an den Ideen.

Diese Frage ist unlösbar, wenn man den Chorismos einmal zugestanden hat. Platon hat ihre Aporetik im „Parmenides" in mustergültiger Weise entwickelt. Eine Idee, die jenseits der Dingwelt stünde, bedarf zu ihrer Verbindung mit den Dingen eines verbindenden Prinzips, also einer zweiten Idee, diese aber zur Verbindung mit der ersten wiederum eines dritten, und so fort in infinitum. Seit Aristoteles nannte man dieses Argument den τρίτος ἄνθρωπος. Ideen, die von den Dingen losgelöst sind, können aber nicht Prinzipien der Dinge sein. Ein Gott, der im Besitze solcher Ideen wäre, könnte durch sie die Dinge so wenig erkennen oder beherrschen, als der Mensch, der in die Dingsphäre gebannt ist, die Ideen. Man hat diese unfruchtbare Anschauung mit Unrecht Platon zugeschrieben, niemand hat sie so schroff bekämpft wie er. Aber weil sie in seiner Zeit, und wie es scheint, auch in seiner Schule, wucherte, ist sie geschichtlich an seinem Namen hängen geblieben.

Dieses pseudoplatonische Vorurteil ist trotz seiner früh erkannten Schwäche ein merkwürdig langlebiges gewesen. Man kann Reste von ihm noch in der Kritik der reinen Vernunft finden, wo die Kategorien erst einer besonderen Deduktion bedürfen, um ihre „Anwendbarkeit" auf Erfahrungsgegenstände zu erweisen. Auch hier sind sie ursprünglich mit einem gewissen Chorismos gesetzt, die Rolle des überhimmlischen Ortes spielt das „transzendentale Subjekt"; daß die Objektsphäre vom letzteren umspannt wird, ist wenigstens nicht selbstverständlich, nicht im Wesen der Kategorien selbst einsichtig. Kategorien, die von vornherein als Dingprinzipien gedacht wären, würden einer nachträglichen Deduktion offenbar nicht bedürfen [2]).

Was im Kategorienproblem gefordert ist, das ist eine solche Seinsweise der Prinzipien, die von hause aus der ganzen Reich-

[1]) Wohlverstanden, einer „ontologischen", nicht der ohnehin selbstverständlichen gnoseologischen Transzendenz. Jenes Dogma meint die Jenseitsstellung der Idee zur Welt, nicht zum Subjekt.

[2]) Man kann geschichtlich die Perspektive auch umkehren und rückwärts schauend die großen dialektischen Untersuchungen des Platonischen „Parmenides" als eine Art „transzendentaler Deduktion" der Ideen — freilich ohne die Vorzeichen des Subjektivismus — auffassen. Denn was in ihnen schließlich überbrückt wird, ist eben der Chorismos der Ideen: die Symploke führt auf „das Gegenstück der Idee", das Concretum, hinaus (Kap. 22).

weite ihres Geltungsgebietes immanent ist. Oder umgekehrt, die Welt der Dinge, für die sie gelten, muß ihrerseits der Sphäre der Prinzipien irgendwie immanent sein, etwa aus ihr hervorgehen, oder von ihr getragen sein. Jede andere Fassung der Prinzipien ist eine Entstellung des Kategoriengedankens. Die letztere dieser beiden Möglichkeiten hatte der späte Platon im Auge, als er mit dem Gedanken Ernst machte, daß in der „Verflechtung" der Ideen alle konkrete Struktur erst entsteht. Ebenso Leibniz in der Konzeption der scientia generalis, der gemäß in einer Art Schichtung und kontinuierlichen Komplexion der simplices die real-ontologische Deduktion aller Dinge wurzeln sollte.

3. Der Fehler der Heterogeneität.

Dem Chorismos verwandt, nur allgemeiner als er, ist der Fehler der Heterogeneität. Auch er betrifft eine falsche Fernstellung zwischen Prinzip und Concretum, aber nicht im Sinne der Transzendenz, sondern der inhaltlichen Ungleichartigkeit, oder des strukturellen Nicht-Zutreffens. Er ist das Gegenstück des Platonischen Fehlers, gleichsam seine Umkehrung, das entgegengesetzte, ebenso verkehrte Extrem.

Diesen Fehler begehen alle einseitig orientierten Theorien, indem sie die Prinzipien einer bestimmten Gruppe von Erscheinungen verallgemeinern und über ihren natürlichen Geltungsbereich hinaus ausdehnen. Ihn begingen die alten Pythagoreer mit dem Satze, die Zahl sei das Prinzip aller Dinge; und dasselbe tut der heutige Mathematizismus in nur wenig veränderter Form (z. B. in Cohens Logik). Mathematische Kategorien sind gewiß Seinskategorien, aber nicht die einzigen; schon die Erscheinungen der Natur überhaupt enthalten qualitative und relationale Elemente, die sich in bloße Größenverhältnisse nicht auflösen lassen. Noch mehr gilt das von der Welt des Lebendigen, in der das Quantitative offenkundig eine bloß untergeordnete Rolle spielt. Hier setzt eben die falsche Heterogeneität zwischen Prinzipien und Concretum ein. Sie dokumentiert sich als gänzliche Insuffizienz der Prinzipien gegenüber der wirklichen Problemlage.

Am bekanntesten ist dieser Fehler am sogenannten Materialismus — hier ins Groteske gesteigert. Physikalisch-naturalistische Kategorien sollen zureichen, das geistige Leben, Phänomene des Bewußtseins, des Denkens, Wollens usw. zu erklären. Ebenso ist es in jeder Art Biologismus oder Evolutionismus, wo dieselben Phänomene aus Kategorien des Organischen erklärt werden sollen. Hier

überall liegt die Insuffizienz der Kategorien offenbar darin, daß sie von zu niederer Art sind, an die strukturelle Höhe der konkreten Gebilde nicht heranreichen. Aber nicht immer ist es so. Im Psychologismus z. B. ist es eher umgekehrt, sofern hier aus seelischen Elementen etwa Erkenntnis- oder Denkstrukturen erklärt werden sollen, deren Grundstruktur eine objektiv-gegenständliche ist. Wieder anders liegt es im Logizismus, der allen Phänomenen ohne Unterschied die Formen der logisch-idealen Sphäre aufprägt. Im weiteren Verstande gehören hierher aber auch solche Systeme wie der Pantheismus, welcher der Natur teleologische Prinzipien aufzwingt, der Idealismus aller Art, der den Objekten subjektive Kategorien zuweist, der Personalismus, der alle Sachgebiete nach Anologie personaler Gebilde zu verstehen sucht, und unzählige andere Standpunkte. Alle philosophischen Richtungen, die sich schon durch ihren Namen als „Ismus" ankündigen, begehen im Grunde den gleichen Fehler, wie konträr sie auch im übrigen zueinander stehen mögen. In ihnen allen steckt ein Teil Wahrheit, die Prinzipien, mit denen sie operieren, gelten rechtmäßig für ein kleines Teilgebiet, werden aber zu Unrecht auf das Ganze übertragen. Hegel hatte Recht mit der Behauptung, jedes philosophische System habe seinen rechtmäßigen Ort im Ganzen der Philosophie. Aber dafür hat es Recht auch nur innerhalb der durch die Struktur seiner Prinzipien selbst ihm gezogenen Grenzen. Ein jedes System hat eben sein legitimes Kerngebiet. Über dieses hinaus verlängert ist es illegitime Grenzüberschreitung. Der Fehler der Heterogeneität besteht in solcher Grenzüberschreitung.

Das positive Erfordernis der Kategorienlehre, das sich hieraus ergibt, ist dieses, daß jedes Gebiet von Phänomenen seine eigentümlichen, nur ihm zukommenden Kategorien haben muß, die in keiner Weise auf andere Gebiete übertragbar sind. Sofern sie sich aber wirklich in ein Gebiet anders gearteter, etwa strukturell höherer Phänomene hinein erstrecken, so können sie hier nur eine untergeordnete Rolle spielen, niemals aber das Eigentümliche dieser Phänomene selbst betreffen. Es folgt also aus diesem Postulat nicht, daß gewisse Prinzipien nicht auch als solche übergreifende Bedeutung haben könnten. Aber wie, in welchem Maße und für welche das gilt, ist Aufgabe einer besonderen Untersuchung, bei der die Entscheidung niemals in etwas anderem liegen kann als in der an der Eigentümlichkeit der Phänomene selbst orientierten Kategorialanalyse.

4. Der Fehler der Formalität und der Begrifflichkeit.

In der Scheidung von Materie und Form, die der Aristotelischen Metaphysik zugrunde liegt, fällt der Form der Charakter des tätigen, bildenden, bestimmenden Prinzips zu, der Materie aber der des leidenden und passiven. Da nun Prinzip im engeren Sinne nur das Bestimmende ist, nicht aber das Bestimmte, so datiert von hier das bekannte Vorurteil, das Wesen des Prinzips sei überhaupt die Form. Eine Kategorienlehre, die auf diesem Satze fußt, nimmt von vornherein den Nachteil auf sich, mit der Materie nichts anfangen zu können, sie gleichsam als das an sich Prinzipienlose von ihrem System auszuschließen. Kategorien der Materie als solcher sind ein Unding. Schon bei Aristoteles selbst zeigte diese Konsequenz ihr Doppelgesicht: die allgemeine („erste") Materie ist nicht die der Einzeldinge, in diesen ist die Materie vielmehr spezialisiert, differenziert; aber wie kann sich Materie aus sich selbst heraus differenzieren? Muß sie da nicht Bestimmtheiten, also Prinzipien sui generis enthalten? Für Aristoteles waren diese Bestimmtheiten „akzidentelle" (συμβεβηκότα). Aber damit ist das Problem nur verschoben.

Der Grund des Aristotelischen Vorurteils ist ein teleologischer, und zugleich ein logischer. Die reine Form ist dem Zweckprinzip einerseits (der „ersten Entelechie"), dem Begriff (Eidos, Wesen, Essenz) andererseits gleichgesetzt. Und der Begriff ist es, der kategorisch alles Material-Substrathafte ausschließt. Hier also ist die Wurzel derjenigen Einstellung, welche die Ontologie solange Zeit in den Fesseln der Logik gehalten und dadurch sowohl sie als auch die Logik zweideutig gemacht hat. Prinzipien sind Prinzipienbegriffe, die forma substantialis ist die essentia logica. Diese Auffassung gab freilich eine erstaunlich schlanke Lösung des Apriorismusproblems; aber der Apriorismus selbst war darin über seine natürlichen Grenzen hinaus erweitert.

Das Vorurteil der Formalität und das der Begrifflichkeit der Prinzipien machen somit erst zusammen den Aristotelischen Doppelfehler aus. Beide haben fast schrankenlos in der Scholastik und im neuzeitlichen Rationalismus geherrscht. Interessanter aber ist die Tatsache, daß sich beide, ins Subjektive gewandt, auch bei Kant wiederfinden. Hier steht der Erkenntnismaterie ein System von Erkenntnisformen gegenüber, und die „Synthese", welche die letzteren vollziehen, ist im Grunde dieselbe Bestimmung des an sich Bestimmungslosen wie dort. Gemildert ist die These nur dadurch, daß die Materie auch von vornherein eigentümliche

Formen besitzt (Raum und Zeit). Sieht man aber von diesen ab, so liegt auch hier der Nachdruck neben dem Formcharakter auf der Begrifflichkeit. Kategorien sind Begriffe, „reine Verstandesbegriffe"; als etwas anderes weiß Kant sie durchaus nicht zu denken, darin ist er reiner Aristoteliker, nicht schlechter als die Ontologen alter Observanz.

Den größten Triumph aber feiert der Aristotelismus erst in Hegels Logik, wo die Dialektik der Begriffe direkt mit dem Anspruch auftritt, Dialektik des Seins, der Welt, der Natur, des Geistes, d. h. schlechterdings alles in allem zu sein. So vorbildlich dieser große Versuch an sich für die ideale Aufgabe der philosophia prima sein mag, er ist doch zugleich die geschichtliche deductio ad absurdum der alten doppelten Identitätsthese: Prinzip = Form = Begriff. Gerade die universale Durchführung zeigt in den Konsequenzen schlagend ihre Falschheit. Hegels Kategorien sind weit entfernt bloße Formen zu sein; der dialektische Begriffsapparat aber faßt vollends nicht einmal das Formale in ihnen.

Für eine Kategorienlehre, die ihr Ziel nicht verfehlen will, besteht daher die Forderung unbedingter Klarheit über die beiden Aristotelischen Vorurteile.

Erstens muß der Satz gelten: Kategorien sind etwas prinzipiell anderes als Kategorienbegriffe. Die Begriffe sind hier überhaupt nur Fassungsversuche, etwas durchaus Nachträgliches, Sekundäres; und selbst wenn die Fassung adäquat ist, so ist sie doch nicht das Gefaßte selbst. In der Regel aber ist sie inadäquat. Das beweist schon die Tatsache, daß es eine Geschichte der Kategorienbegriffe gibt, also einen Prozeß, der günstigstenfalls ein fortschreitender Adäquationsprozeß ist, — während die zu erfassende Sache, die Kategorie selbst, jenseits aller Begriffsgeschichte unverrückbar beharrt. Kategorien bestehen an sich und determinieren das ihnen zugehörige Konkrete nach eigener unwandelbarer Gesetzlichkeit, unabhängig von aller begrifflichen Fassung und indifferent gegen sie. Das gilt im selben Maße wie von den Seinskategorien auch von den Erkenntniskategorien, deren Funktion im erkennenden Bewußtsein mit einem Begreifen dieser Funktion nicht das geringste zu tun hat. Vom Begriff sind sie ebenso unabhängig wie Naturgesetze. Ihre Fassung in Begriffe setzt erst mit ihrer Entdeckung in der Erkenntnistheorie ein. Ihre Funktion aber geht offenbar der Entdeckung vorher.

Zweitens aber muß sich die — freilich weit schwierigere — Einsicht durchringen, daß gar kein Grund vorliegt, das Wesen der Kategorien auf die Form oder ihr verwandte Strukturen, wie

etwa Gesetz und Relation, zu beschränken. Kategorien, die nichts Substrathaftes enthalten (nichts, was sich nicht in Form, Gesetz, Relation auflösen ließe), werden niemals imstande sein, die Gebilde, deren Prinzipien sie sein sollen, in ihrer ganzen Konkretheit zu fundieren. Denn diese Gebilde eben enthalten Substrate. Man kann grundsätzlich dem leidigen Dualismus von Form und Materie nur entgehen, wenn man die materialen Momente in die Prinzipien mit hineinnimmt. Es gibt hier schlechterdings keinen anderen Weg. Solche Hineinnahme aber ist nichts weniger als paradox. Vielmehr läßt sie sich mit Leichtigkeit aus der Kategorialanalyse selbst phänomenologisch begründen. Es gibt eine ganze Reihe von Kategorien — Raum, Zeit, Substanz, Kausalität sind nur die repräsentativsten, keineswegs die einzigen —, in denen Substratmomente deutlich aufzeigbar sind. Das nachzuweisen ist freilich Sache einer anderen Untersuchung und kann nur an der einzelnen Kategorie selbst geschehen [1]). Für den jetzigen Zweck genügt die Einsicht, daß im Wesen der Kategorien als solcher die Beschränkung auf formale Elemente jedenfalls nicht liegt, daß sie vielmehr aus rein spekulativen Motiven willkürlich in die Kategorienlehre eingeführt worden ist. Daß mit der Preisgabe dieses Vorurteils eine Fülle künstlicher Aporien hinfällt, die den Weg der Prinzipienlehre zu Unrecht versperrt haben, leuchtet unmittelbar ein. Denn an der scheinbaren Gegensätzlichkeit zwischen der Materie und dem Wesen der Prinzipien haben von jeher die unheilbarsten Mißverständnisse Nahrung gefunden.

5. Der Fehler der Subjektivität.

Die Auffassung der Kategorien als im Subjekt wurzelnder Gebilde — die ich gleich vorweg als den Kantischen Fehler bezeichnen möchte — steht mit dem Aristotelischen Doppelfehler geschichtlich in engster Beziehung, ist aber keineswegs einfach seine Folge. Denn als etwas Subjektives hat gerade der Aristotelismus aller Zeiten den „Begriff" (auch sofern er als Erkenntnisprinzip galt) nicht verstanden. Hier dagegen ist die These diese: die Prinzipien gehören dem Subjekt an, das Concretum aber, für das sie gelten, ist das Objekt. Die beiden einander von Natur senkrecht überschneidenden Gegensatzdimensionen „Subjekt — Objekt" und „Prinzip — Concretum" sind hier, wenn auch nicht

[1]) Genaueres findet sich Logos Bd. V, 1914/15 „Über die Erkennbarkeit des Apriorischen" S. 319 ff., sowie in „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis", Berlin 1921, S. 208 ff.

direkt gleichgesetzt, so doch gleich gerichtet, sind künstlich in Parallelstellung zueinander gerückt. Es ist selbstverständlich, daß diese Disposition nur unter idealistischem Gesichtspunkt zu Recht besteht: da das Concretum von seinen Prinzipien abhängig ist, diese aber im Subjekt liegen sollen, so erscheint hier das Objekt vom Subjekt determiniert. Was zu solcher Annahme verführt, ist die Unabhängigkeit der apriorischen Einsichten vom „gegebenen" Gegenstande, ihr Bestehen im Subjekt vor der Erfahrung. Wie wäre das möglich, wenn nicht die Prinzipien des Objekts im Subjekt lägen?

Das ist in der Tat Kants eigentliches Argument. Daß es nicht stichhaltig ist, beweist schon die Formel seines eigenen „obersten Grundsatzes", die eine ganz andere Deutung des Apriorismusphänomens zuläßt, dennoch aber denselben Tatsachen vollkommen genügt. Hier liegt auch der Grund für die Notwendigkeit der „transzendentalen Deduktion". Was Prinzip und Concretum hier scheidet, gehört, wie oben gezeigt wurde, in das allgemeinere Schema des Chorismos. Dennoch ist es kein einfacher Chorismos; denn nicht zwischen Prinzip und Concretum als solchen besteht das Transzendenzverhältnis, es wird vielmehr erst durch das Verhältnis von Subjekt und Objekt hineingetragen, dem das von Prinzip und Concretum fälschlich angeglichen ist. Und dieses Transzendenzverhältnis soll in der „Deduktion" überbrückt werden, das ist der Sinn des Nachweises der „Anwendbarkeit" reiner Verstandesbegriffe auf „Gegenstände möglicher Erfahrung". Gnoseologisch ist diese Aporie berechtigt, denn synthetische Urteile a priori fällt eben das Subjekt unter seinen eigenen Subjektskategorien; und von diesen ist es in der Tat fraglich, ob sie auch für den Gegenstand Gültigkeit haben. Ontologisch aber ist die Aporie falsch; d. h. man darf sie nicht auf das Kategorienproblem überhaupt beziehen. Denn dieses geht im Problem der apriorischen Erkenntnis nicht entfernt auf. Ins Ontologische gewandt ist es eine künstliche, lediglich durch den idealistischen Standpunkt geschaffene Aporie, die mit diesem steht und fällt. Denn es ist ein Vorurteil der Theorie, daß auch der Gegenstand selbst (und nicht bloß die Erkenntnis des Gegenstandes) seine Prinzipien im Subjekt habe. Vielmehr hat der Gegenstand ganz offenkundig seine Prinzipien für sich, vor aller Erkenntnis, und braucht sie nicht erst von anderswoher zu empfangen. Und gerade so erst wird auch die rechtmäßige gnoseologische Aporie im Deduktionsproblem sinnvoll; denn darum allein kann es sich handeln, ob die Erkenntnisprinzipien, unter denen über den Gegenstand

a priori geurteilt wird, auch die an sich bestehende Seinsbestimmtheit des Gegenstandes treffen, die eben unter anderen Prinzipien, den Seinskategorien, steht.

Kants Idealismus ist ein Idealismus der Prinzipien — nicht der Dinge, denn diese bleiben für ihn „empirisch real" —, ein Idealismus nicht des empirischen, sondern des „transzendentalen" Subjekts, als des Trägers der Prinzipien, und in diesem Sinne mit Recht ein „transzendentaler Idealismus" zu nennen. Er ist ein Lösungsversuch, nicht eine Problemstellung. Das vergessen diejenigen immer wieder, welche die Problemschichten in der Kritik der reinen Vernunft nicht auseinanderhalten. Darin freilich ist Kant der Erbe einer viel älteren Tradition, die es ihm nahezu unmöglich macht, sich unter Prinzipien etwas anderes als Subjektives zu denken, Funktionen eines Bewußtseins. Nicht nur die zwölf Kategorien müssen aus diesem Grunde „Verstandesbegriffe" sein, auch Raum und Zeit gelten ihm aus eben demselben Grunde als „bloße Anschauungsformen". Von dieser Disposition her hat sich das bis heute unausrottbare Mißverständnis festgesetzt, welches „Prinzip und Gegenstand" einander gegenüberstellt und als einen ursprünglichen, prinzipiellen Gegensatz ansieht; man bemerkt nicht, daß darin die ganz unstatthafte Vermengung zweier heterogener Gegensatzpaare, „Subjekt — Gegenstand" und „Prinzip — Concretum", steckt. Ein ganzes Knäuel prinzipieller Fehler birgt sich in dieser terminologischen Verwirrung. Die Tradition aber, auf der die Verwirrung beruht, führt weit zurück — über den intellectus infinitus der Scholastiker — bis auf das Buch Λ der Aristotelischen Metaphysik, wo erstmalig der „Nus" als das gemeinsame Vehikel aller „reinen Energie", d. h. aller Formprinzipien, ausgezeichnet ist. Denn dieser Nus ist reines Denken, hat die Form eines universalen Subjekts. Er ist der eigentliche geschichtliche Ursprungspunkt alles späteren metaphysischen Subjektivismus, während er selbst interessanterweise noch weit diesseits der Aufrollung des ganzen nachmaligen Subjekt-Objekt-Problems steht.

Es bedarf keines Wortes, daß der kantische Fehler im Neukantianismus ins Extrem vergrößert wiederkehrt. Von allen weiteren Auswüchsen des Subjektivismus in neuerer Zeit, vor allem den zahlreichen psychologischen und psychologistischen, darf hier abgesehen werden. Sie zählen nach Tendenz und Methode im Kategorienproblem schlechterdings nicht mit. Sie kennen das Problem nicht, auch dort nicht, wo sie in ihrer Weise von Kategorien sprechen. Ebensowenig gehen uns die pragmatistischen

Verunstaltungen des Problems etwas an. Wer z. B. mit Vaihinger die Kategorien für Fiktionen erklärt [1]), der hat offenbar keine Ahnung davon, ein wie selbständiges, alles menschlichen „Als-Ob" spottendes Sein der Prinzipien hier in Frage steht.

Was erfordert nun die Idee der philosophia prima in dieser Problemrichtung? Das ist jetzt leicht zu sagen. Sie erfordert die Wiederherstellung des natürlichen Verhältnisses zwischen den Gegensatzpaaren „Subjekt — Objekt" und „Prinzip — Concretum", ihre dimensionale Überschneidung oder Senkrechtstellung. Das Bewußtsein und der Gegenstand müssen jedes seine eigenen Kategorien haben, wie sie denn zwei durchaus heterogene Typen des Concretums sind. Wie sich die beiderseitigen Prinzipiensysteme dann zueinander verhalten, das ist eine weitere Frage der Kategorienforschung selbst, die unmöglich vor ihr aus systematisch-spekulativen Rücksichten heraus vorentschieden werden kann. Es ist zwar leicht vorauszusehen, daß sie sich wenigstens teilweise werden decken müssen, aber a priori evident bleibt es, daß selbst im Deckungsverhältnis eine und dieselbe Kategorie nicht schlechthin dasselbe als Erkenntniskategorie sein kann wie als Seinskategorie.

Ein jedes Gebiet des Konkreten muß seine eigenen Prinzipien haben: das Bewußtsein — Bewußtseinsprinzipien, die Erkenntnis — Erkenntnisprinzipien, das Sein als solches also jedenfalls seine eigenen Seinsprinzipien; und zwar das reale Sein — Realprinzipien, das ideale — Idealprinzipien. Der Fehler der Subjektivität erweist sich, von hier aus gesehen, als ein Spezialfall des Fehlers der Heterogeneität. Auch er besteht in illegitimer Übertragung spezieller Gebietskategorien auf das Ganze, nämlich der Subjektskategorien auf den realen Gegenstand. Der Unterschied dieser Usurpierung gegen andere ähnliche liegt nur in der größeren Folgenschwere für das Problem der Seinskategorien, sowie in der spekulativen Höhe und der immanenten Kraft der Systeme, die auf ihr fußten.

6. Der Fehler des Normativismus.

In unseren Tagen ist die Lehre, daß Kategorien Normen und ihr eigentliches Wesen ein axiologisches sei, durch Rickert und seine Schule vertreten. Nach dieser Auffassung steckt hinter allem Sein ein Sollen; an den Prinzipien tritt dieses als ein „Gelten für etwas" in die Erscheinung. Auf diese Weise wird das ontisch

[1]) Vaihinger, Philosophie des Als-Ob, Kap. 37—40.

Reale Wertgesichtspunkten untergeordnet, die es seiner Autonomie entkleiden. Daß die Hauptvertreter dieser Theorie Idealisten sind, hat mit der These als solcher nichts zu tun. Die These ist vielmehr im Grunde allen teleologischen Systemen, ohne Unterschied des Idealismus und Realismus, gemeinsam. Die Verquickung mit dem Idealismus dagegen geht auf Fichte zurück (nach ihm möchte ich diesen Fehler den Fichteschen nennen), der den kantischen Primat des Praktischen dahin ausdehnte, alle Seinsgesetzlichkeit als Selbstbestimmung einer absoluten Tätigkeit aufzufassen. Der Sollenscharakter ist damit auf die Prinzipien übertragen. Und wie man seinerzeit Fichte den Vorwurf machte, daß auf diese Weise die Eigengesetzlichkeit der Natur gegenüber dem Sollen verloren gehe, so kann man heute nicht umhin, Rickert und Lask den Vorwurf zu machen, daß damit das ontologische Problem in negativem Sinne vorentschieden ist — nicht freilich zugunsten der Subjektsphäre, wohl aber zugunsten der Wertsphäre.

Dem deontologischen Idealismus freilich ist das eben recht. Aber das Kategorienproblem ist damit von Grund aus verfälscht —, und zwar unabhängig davon, ob der Normativismus metaphysisch recht hat oder nicht. Gerade das steht in Frage und kann erst von der genauen Analyse der interkategorialen Verhältnisse ermittelt werden: ob Seinsprinzipien unter Wertprinzipien stehen, oder etwa umgekehrt diese unter jenen, oder keins von beiden, und wie überhaupt das positive Verhältnis beider Arten von Prinzipien zueinander ist. Auch hier also, in der spekulativen Vorentscheidung zugunsten eines Primats der Werte, liegt eine Usurpierung, eine Grenzüberschreitung, ein „Ismus", kurz eine Abart des Fehlers der Heterogeneität.

Diese Abart nun hat in der Geschichte des philosophischen Denkens eine eigentümliche Bedeutsamkeit erlangt, die sich leicht erschauen läßt, wenn man von den idealistischen Fassungen des Gedankens absieht. Der Fehler ist trotz seiner leichten Aufdeckbarkeit vielleicht der am meisten verbreitete; nur wenige Systeme, und nicht eben die bedeutendsten, haben ihn vermieden. Denn die meisten großen Typen philosophischer Weltanschauung sind im Grunde teleologisch. Ein deutlicher Normativismus liegt schon in der Platonischen Ideenlehre vor: die Ideen sind die Ideale des Seins, und alle Dinge haben die Tendenz ihnen nahezukommen, bleiben aber hinter ihrer Vollkommenheit zurück. Ähnlich ist die Aristotelische Finalität der Naturprozesse auf das Telos der Formen, die Entelechie, bezogen. Und dieser Typus der Teleologie herrscht noch ungebrochen, wiewohl in mannigfach variierter

Ausprägung, in der gesamten Scholastik, beim Cusaner, bei Bruno, Leibniz, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Lotze, E. v. Hartmann.

Es liegt im Wesen aller Teleologie, axiologisch fundiert zu sein. Die gemeinsame These ist der Primat der Werte, sei es nun numerisch ein einziger Wert oder ein ganzes System von Werten. Zwecktätigkeit ist eben bedingt durch die absolute Geltung gewisser Inhalte, die als Richtpunkte, als die bewegenden Zwecke selbst auftreten. Und das wiederum setzt voraus, daß sie in ihrem Wesen irgendwie die Kraft besitzen, Zwecke zu sein, d. h. einen realen Werdeprozeß inhaltlich zu bestimmen, zu dirigieren und ihm den Sinn eines Verwirklichungsprozesses zu geben. Diese eigentümliche Kraft aber ist es, was den Wertcharakter solcher Inhalte ausmacht. Alles Zwecksein ist notwendig auf ein Wertsein rückbezogen — und zwar unabhängig davon, ob der Wertcharakter dieses Wertseins als solcher erkannt ist oder nicht. Es gibt teleologische Systeme, in denen er durchaus unerkannt bleibt; in der Regel freilich blickt ein wenigstens dunkles Wertbewußtsein doch mit durch.

Es ist eine bekannte Sache, wie dieser Teleologismus mit der Gottesvorstellung, dem Vorsehungsglauben, ja mit dem mythologischen Anthropomorphismus verknüpft ist, wie es die stärksten, ewig menschlichen Gemütsbedürfnisse sind, die sich als die innerlichsten Motive in ihm verbergen. In gewissem Sinne ist ja überhaupt alle Natur- und Weltteleologie (z. B. auch die Geschichtsteleologie) der Form nach Anthropomorphismus. Denn was sie tut, ist eben dieses, dem Weltprozeß — sei es im Ganzen oder im Einzelnen — eben dasselbe Handeln nach Zwecken zuzuschreiben, welches wir als gegebenes Phänomen einzig und allein in der Handlung des Menschen kennen.

Wir haben hier nicht zu entscheiden, ob die teleologischen Weltbilder metaphysisch recht haben oder nicht. Erst die Kategorialanalyse selbst kann zur Lösung dieser Frage etwas beitragen; sie allein kann das innere Verhältnis der Zweckkategorie zu anderen Kategorien sachlich und ohne Voreingenommenheit ermitteln. Hier aber stehen wir erst in der rohesten Vorarbeit zu einer möglichen Kategorialanalyse. Um so wichtiger ist es für diese Vorarbeit, sich darüber klarzuwerden, daß in aller teleologischen Spekulation — wie bestrickend ihre Perspektive auch sein mag — eine Usurpierung liegt, eine Grenzüberschreitung der Zweckkategorie, eine unbegründete, durch kein wirklich gegebenes Phänomen zu rechtfertigende Erweiterung ihrer Kompetenz. Man mag die Frage drehen und wenden, wie man will, mit Gewißheit wissen wir

es doch nur vom Menschen, daß er zwecktätig ist, daß für ihn Werte bestimmend sind, die ihm als Normen dienen. Daß auch auf Dinge, oder auf die Welt als Ganzes etwas ähnliches zutreffe, dafür haben wir kein direktes inneres Zeugnis, wie schlagend in manchen Einzelheiten auch die Analogien der Prozeßabläufe erscheinen mögen. Ein jeder Schluß aus solcher Analogie auf das Prinzip, den real bestimmenden Zweck, ist und bleibt eine Subreption. Eine tiefe jahrtausendealte, in der Mythologie der Völker verwurzelte Denkgewohnheit hat diese Subreption quasi geheiligt. Nüchtern betrachtet aber ist sie eine Quelle unabsehbarer Problemverfälschungen. Und gerade das ontologische Problem ist am meisten durch sie gefährdet. Sie trägt die Hauptschuld an dem Mißtrauen, mit dem man in der Philosophie bis heute dem Gedanken der Ontologie begegnet. Und nicht mit Unrecht: eine wahre Sündflut von Vorurteilen, von halb popularphilosophischen, wissenschaftlich ganz unqualifizierbaren Vorstellungen verschanzt sich hinter dieser unmerklichen, von aller allzumenschlichen Gemütsneigung und theoretischen Halbheit begünstigten und geflissentlich verdeckten Erschleichung.

Es ist ein Krebsschaden der gesamten Philosophie, der sich im Fehler des Normativismus und des ihm eng verwandten ontologischen Teleologismus (jeglicher Form) verbirgt, — eine von denjenigen Erbsünden der alten Metaphysik, die auch die kantische Kritik nicht entwurzeln konnte, weil sie ihr trotz der Kritik der Urteilskraft nicht recht auf die Schliche kam. Eine kritisch fundierte Ontologie muß vor allen Dingen auch in diesem Punkte kritisch verfahren. Ihr muß die Behebung dieses Vorurteils ebenso am Herzen liegen wie die des „ontologischen Gottesbeweises". In der Tat liegt hier ein strenges Analogon zum letzteren vor, und zwar im Positiven wie im Negativen: wie niemand den Gottesbegriff allein deswegen verwerfen wird, weil das „ontologische" Argument nicht schlüssig ist, so wird auch niemand die Möglichkeit der Weltteleologie deswegen fallen lassen, weil die Analogie, auf der sie fußt, unzureichend für ihren Erweis ist. Beweise richtiger Thesen können falsch sein. Aber als philosophisch-spekulative Voraussetzungen sind deswegen doch beide Thesen gleich verkehrt. Das Telos der Welt kann ebensogut wie Gottes Existenz philosophisch weder erwiesen noch widerlegt werden; es darf so wenig wie sie unter die systematischen Grundlagen aufgenommen werden.

Mit anderen Worten, Kategorien sind, an sich betrachtet, in keiner Weise Normen, Zwecke oder gar Werte. Wie aber ihr positives Verhältnis zu den Werten gestaltet ist, ob diese etwa

Kategorien sui generis sind, und ob sie sich den Seinskategorien nicht doch vielleicht in anderer Weise überordnen, — das alles zu entscheiden ist Sache der prima philosophia, der Prinzipienforschung selbst und darf aus eben diesem Grunde in keiner Weise durch Erschleichungen vorweggenommen werden.

7. Der Fehler des Rationalismus.

Daß Prinzipien ihrem Wesen nach „rational" seien, ist eine allgemein verbreitete Ansicht. Die beiden Bedeutungen von „rational" (die logische und die gnoseologische) alternieren hierbei fast ohne Unterschied der These. Substituiert man „rational = logisch", so ist die These nahezu die der Begrifflichkeit, die Aristotelische. Anders, wenn man „rational = erkennbar" setzt. Mit dem letzteren Falle allein haben wir es jetzt zu tun.

Daß ein Concretum in mancherlei Hinsicht irrational sein mag, geben viele Theorien zu. Aber von den Prinzipien, auf denen es beruht, geben sie das gleiche nicht zu. Prinzipien gelten als durchweg erkennbar: sie sind ja dem Bewußtsein gegeben, während das Concretum nicht gegeben, oder doch nur annähernd (etwa „confus") gegeben ist. In der Antike finden wir noch die entgegengesetzte These. Platon weiß um die Schwierigkeit der Ideenschau, weiß darum, wie unvollkommen und bloß näherungsweise zutreffend alles ist, was menschliches Denken vom Reich der Ideen erfaßt, und wie es einer besonderen „hypothetischen" Methode bedarf, um sich tastend an dieses Unnahbare heranzuarbeiten. Und an der Idee des Guten versagt alle eigentliche Schau. Plotin hat für die letztere sogar den Terminus „jenseits des Denkbaren" geschaffen, der einen strengen Begriff der Irrationalität des Prinzips ausprägt.

Anders die führenden Denker der Neuzeit, allen voran Descartes. Hier wird alles erkennende Erfassen der Dinge auf einen Apriorismus der Prinzipien basiert, und dieser wiederum soll ein unmittelbares Gegebensein, Erschautsein der Prinzipien bedeuten. Das Vorurteil, das hierin steckt und das sich von den großen Rationalisten her tief eingewurzelt hat, ist ein dreifaches und in seinen drei Grundthesen an den geschichtlichen Ausprägungen selbst am besten faßbar.

Zugrunde liegt dem Cartesischen Fehler das Vorurteil der Einfachheit: die Prinzipien sind simplices, sie tauchen in der Analyse als letzte requisita auf; das Komplexe aber, das sich aus ihnen zusammensetzt, ist das Concretum. Das ist an sich

einleuchtend gedacht, aber es trifft nicht zu. Es gibt hochkomplexe Prinzipien, die selbst schon aus einfacheren kategorialen Elementen zusammengesetzt sind, ohne doch deswegen der für Prinzipien überhaupt charakteristischen Selbständigkeit zu entbehren. Stillschweigend liegt überdies wohl auch die so viel mißbrauchte Devise des „simplex sigillum veri" zugrunde, ein Satz, der an und für sich wohl für Erkenntniskategorien sinnvoll sein könnte, tatsächlich freilich auch hier nicht zutrifft, bei Seinskategorien aber vollends deplaciert ist. Die Prinzipienforschung des Descartes und seiner Nachfolger ist eben noch sehr primitiv. Ihm gilt alles Prinzipielle für an sich einfach. Er weiß nicht, daß in Wirklichkeit gerade die letzten kategorialen Elemente etwas sehr Fragwürdiges sind, etwas was in keinem aufweisbaren Prinzip, auch in keiner Gruppe aufweisbarer Prinzipien, jemals direkt faßbar wird. Gerade die komplexeren Kategorien lassen sich annähernd fassen; aber sobald man die Elemente aus der Komplexion herauslöst, werden sie unfaßbar. Was wir dagegen für letzte, eben noch faßbare Elemente halten, sind keine simplices.

Zweitens schließt sich hieran das eigentliche Vorurteil der Erkennbarkeit. Die simplices sollen zugleich die maxime notae oder per se notae sein, das „der Erkenntnis nach Frühere" (cognitione prius). Sie sind also in gnoseologischer Beziehung nicht nur das Prius der Erkenntnis, sondern auch das a priori Erkannte! Das ist aber das ewig Mißverständliche im Begriff der idea innata; denn ein Bewußtsein dieser Ideen ist ja gerade in dem auf ihnen basierten Sachbewußtsein keineswegs enthalten. Überhaupt ist das gnoseologische Verhältnis hier durchaus das umgekehrte. Erkenntnisprinzipien brauchen gar nicht Prinzipienerkenntnis zu sein. Erkannt wird durch Prinzipien ein anderes als sie, nicht sie selbst. Sie sind Erkenntnisbedingungen, aber gar nicht selbst Erkenntnisse; d. h. sie sind wohl erste Grundlagen der Erkenntnis, aber weit entfernt erstes Erkanntes zu sein. Sie bleiben vielmehr gemeinhin ihrerseits durchaus unerkannt. Jedenfalls ist das Erkennen durch sie unabhängig von ihrem Erkannt- oder Unerkanntsein; also auch von ihrem Erkennbar- oder Unerkennbarsein. Es liegt folglich nicht im Wesen der Erkenntnisprinzipien, erkennbar zu sein. Und — so können wir aus breitester geschichtlicher Erfahrung hinzufügen — wo sie wirklich erkannt werden (in der philosophischen Erkenntnistheorie), da ist diese Erkenntnis niemals die erste und unmittelbarste, sondern eher die letzte, die am meisten vermittelte und bedingte zu nennen.

Was von Erkenntnisprinzipien gilt, muß in erhöhtem Maße

von Seinsprinzipien gelten, wo nicht einmal ein Schein von Paradoxie dagegen spricht. Nur das Vorurteil der Begrifflichkeit, sowie das der Subjektivität, konnte darüber täuschen. Hat man dagegen einmal begriffen, daß der Gegenstand seine Kategorien für sich hat, unabhängig von Bewußtseinskategorien, und daß alle Begrifflichkeit erst nachträgliche Fassung in Begriffe durch das Subjekt ist, so muß es einleuchten, daß schlechterdings kein Grund vorliegt, die Prinzipien des Gegenstandes für erkennbarer zu halten als den konkreten Gegenstand selbst. Daß sie aber in Wirklichkeit noch um eine beträchtliche Schattierung weniger erkennbar sind, dafür gibt es eine Reihe unwiderleglicher Gründe, deren Entwicklung indessen wiederum der Kategorialanalyse selbst angehört und nicht vor ihr gegeben werden kann [1]).

Drittens birgt sich hier aber noch das besondere Vorurteil, daß Prinzipien unmittelbar evident seien. Das wäre mehr als bloße Erkennbarkeit überhaupt; es wäre apriorische Erkennbarkeit, rein auf sich gestellt, ohne die Stütze der Erfahrung. Auch das kündigt sich in den Cartesischen Formulierungen „per se notae" und „cognitione prius" an. Descartes glaubte, an einen intuitus purus, der im unmittelbaren Prinzipienbewußtsein bestehen sollte; und hier liegt eine der geschichtlichen Wurzeln des kantischen Fehlers. Sachlich aber ist es — im allgemeinen wenigstens — gerade umgekehrt. Erkenntnisprinzipien sind, wie wir sahen, wohl das prius der Erkenntnis, aber deswegen nicht selbst erkannt, also auch nicht a priori erkannt. Sie sind nur das seiende, aber nicht das als seiend erfaßte prius der Gegenstandserkenntnis. Soweit sie aber ihrerseits wirklich erkennbar sind, so ist diese Erkennbarkeit doch keine apriorische, unmittelbar anschauende, sondern gerade eine im weitesten Maße vermittelte und durch das posterius bedingte. Fragt man, wie werden solche Prinzipien überhaupt erkannt, so ist die einzig mögliche Antwort: vom Concretum aus. Dieses aber ist allemal — wenigstens im Bereich

[1]) Es seien hier wenigstens die Hauptargumente den Titelbegriffen nach angedeutet: 1. die überhaupt faßbaren Kategorien sind komplex, zum Teil von außerordentlich hoher Komplexheit, letzte kategoriale Elemente aber sind nicht faßbar; 2. alle irgendwie dimensionalen Kategorien enthalten Unendlichkeitsmomente; 3. die meisten Kategorien enthalten neben Strukturelementen (Form, Gesetz, Relation) auch Substratelemente, die sich in keiner Weise auflösen lassen; 4. auch die Strukturen (Formen, Gesetze, Relationen) als solche sind nicht durchweg rational; 5. irrational bleibt von allen Kategorien das „Warum", der Grund ihres Soseins. In den Hauptzügen finden sich diese Argumente dargelegt in Logos V, „Über die Erkennbarkeit des Apriorischen" S. 313—325, sowie in „Metaphysik der Erkenntnis" Kap. 30.

der Realerkenntnis — das a posteriori Gegebene. Prinzipien sind die Strukturelemente des Konkreten und können nur als solche, und nur an ihm, erschaut werden — oder genauer, nur von ihm aus analysierend und reflektierend ermittelt werden, wobei immer ein Einschlag des Hypothetischen dem Ermittelten anhaftet. Man hat diese Methode seit dem Altertum die analytische oder hypothetische genannt und sie im klaren Bewußtsein ihrer aufwärts gerichteten Tendenz („Anabasis") der deduktiven Apodeiktik entgegengesetzt.

Das bedeutet nicht einen Empirismus der Prinzipienerkenntnis; denn wenn der analytische Weg bis zu den Kategorien herangeführt hat, so müssen diese freilich wiederum in sich selbst erschaut oder evident gemacht werden. Aber diese Evidenz eben und diese Schau ist eine vermittelte, und zwar charakteristischerweise eine vom posterius her vermittelte; also nicht eigentliche Erkenntnis a posteriori, aber vielleicht darf man sagen: ex posteriori. Das Erkenntnisprius selbst aber wird durch diese Bedingtheit der Kategorienerkenntnis ex posteriori nicht im mindesten berührt. Es ist ja nicht diese Erkenntnis selbst, auch nicht ihr Prinzip, sondern ihr Gegenstand, die Kategorie selbst.

Für die Kategorienforschung resultiert aus dem allen folgendes. 1. Kategorien bestehen vollkommen unabhängig vom Grade ihrer Erkennbarkeit. 2. Sie sind tatsächlich nur teilweise erkennbar und die Kategorialanalyse wird, soviel sich erwarten läßt, in allen Richtungen ihres Vordringens auf unverschiebbare Grenzen der Rationalität stoßen. 3. Die Kategorienlehre hat diese Grenzen unbedingt anzuerkennen und, soweit möglich, mit zu bestimmen; aber sie darf sie nicht für Problemgrenzen, noch weniger für Grenzen der Sache selbst, d. h. des kategorialen Seins, halten; es sind zwar unübersteigbare, aber doch nur gnoseologische, nicht ontologische Grenzen. 4. Das System der Kategorien, zu dem sie bestenfalls gelangen kann, muß notwendig ein Ausschnitt bleiben; es kann sich mit dem an sich bestehenden System der seienden Prinzipien, welches sie erstrebt, immer nur näherungsweise decken. 5. Die Erkenntniskategorien sind in dieser Beziehung um nichts besser gestellt als Seinskategorien; Erkenntnistheorie ist um nichts rationaler als Ontologie.

8. Der Fehler der totalen Identität.

Die größte Vereinfachung des Weltbildes, die sich denken läßt, ist die Identitätsthese des Parmenides: „Denken und Sein sind ein und dasselbe". Das Kategorienproblem schrumpft damit

überraschend zusammen. Gibt es nur ein einziges Gebiet konkreter Gebilde, so kann es auch nur eine Reihe von Prinzipien geben. Die Identitätsphilosophie des deutschen Idealismus hat von diesem Gewaltstreich ausgiebigen Gebrauch gemacht. So geschlossene Systembauten wie das Schellingsche von 1801 und das große System Hegels waren eben nur möglich bei solcher Gleichsetzung des „Subjektiven und Objektiven", resp. „des Vernünftigen und des Wirklichen". Daß diese Systeme, im Gegensatz zum Eleatischen, doch im Grunde idealistisch gemeint sind, d. h. daß sie innerhalb der Identität das Gewicht doch auf die Seite des „Subjektiven" resp. der „Vernunft" verlegen, davon können wir hier absehen; das macht hinsichtlich der Identitätsthese keinen Unterschied aus. Das Große in ihnen ist die Einheit der Prinzipienreihe. Diese haben sie mit der Eleatik gemein.

Und doch, gerade das ist ihre Schwäche. Denn hier widerstreiten sie dem gegebenen Phänomen. Es genügt, sich am Erkenntnisphänomen zu orientieren. Erkenntnis kann nur bestehen, wo es ein Gegenüber von Subjekt und Objekt gibt, sie ist eine bestimmte Art Relation zwischen ihnen. Fallen beide in eins zusammen, so sinkt auch die Relation in nichts zusammen. Relation besteht nur zwischen Nichtidentischem. Identität ist Aufhebung der Relation. Alle strenge Identitätsphilosophie hebt das Erkenntnisproblem auf. Kein Wunder, daß Schellings System von 1801 die Erkenntnistheorie schuldig bleibt und daß Hegel das Problem selbst nahezu in sein Gegenteil verkehrt. Man versteht es, daß diese großartigste aller metaphysischen Thesen sich auch im Altertum nicht gehalten hat. Weder Platon noch Plotin, die ihr am nächsten standen, haben es gewagt, sie durchzuführen. Daß dieselbe Aporie wie am Erkenntnisproblem sich dann im Handlungs-, im Willensproblem und anderen mehr wiederholen muß, ist leicht zu sehen. Auch hier überall ist die Gegenüberstellung Bedingung der Relation.

Die Kategorienforschung darf sich auf diese ungeheure Vereinfachung nicht einlassen. Der „Eleatische Fehler" kann ihr nichts als eine radikale Verfälschung der Probleme bedeuten und zwar mittelbar auch des ontologischen; ist doch die Gegenstandsstellung des Seins der natürliche Ausgangspunkt ontologischen Denkens. Sie muß die Auseinandergespanntheit der beiden Reiche des phänomenal gegebenen Konkreten, Bewußtsein und reale Außenwelt, in vollem Umfange gelten lassen — auf die Gefahr hin, zwei grundverschiedene Reihen von Kategorien zu bekommen.

9. Der Fehler der kategorialen Identität.

Die These der kategorialen Identität ist um vieles kritischer und bescheidener als die eleatische. Nicht Sein und Denken, nicht Objekt und Subjekt sind hier gleichgesetzt, sondern nur ihre Prinzipien. Die Zweiheit der Welten — der des Bewußtseins und der des Gegenstandes — wird nicht angetastet, nicht in eins gesetzt. Wohl aber gibt es ein Identisches, das beide verbindet, und zwar wurzelhaft verbindet: ihre beiderseitigen Kategorien.

Am bekanntesten ist dieser Gedanke in der Fassung, die ihm Kant gegeben: Erfahrung und Gegenstand der Erfahrung sind nicht dasselbe, aber sie haben dieselben „Bedingungen der Möglichkeit"; man vergleiche hierzu die bekannte Formel am Schluß des Abschnittes vom obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile. Der gnoseologische Grund für diese Identität der Prinzipien ist die Tatsache der apriorischen Erkenntnis. Ein Subjekt kann offenbar um Bestimmtheiten eines ihm heterogenen Objekts nur dann a priori wissen, wenn die inneren Prinzipien, auf denen dieses Wissen beruht, mit den Prinzipien des Objekts übereinstimmen. Im Phänomen der apriorischen Erkenntnis liegt also ein außerordentlich wertvoller Ansatzpunkt für die Orientierung der Kategorienforschung: es kann sich offenbar nicht um zwei ganz heterogene Kategoriensysteme handeln, es muß eine gewisse Identität bestehen.

Der höchste metaphysische Nachdruck liegt auf dieser Identitätsthese indessen keineswegs in solchen Systemen wie dem Kantischen, wo der aposteriorischen Erkenntnis ein breiter selbständiger Spielraum zugewiesen ist, sondern dort, wo der Apriorismus absolut gemacht, d. h. wo alle Erkenntnis — auch die scheinbar aposteriorische — auf ihn zurückgeführt wird. Den Typus eines solchen Systems haben wir bei Leibniz. Die einzelne Monade „repräsentiert" das Weltall. Diese ihre „Repräsentation" ist, wo sie die Höhe des Bewußtseins erreicht, Erkenntnis. Die Monade mitsamt dem Inbegriff ihrer Repräsentationen ist eine Welt für sich, ein Kosmos im Kosmos; also keineswegs identisch mit der makrokosmischen Welt aller Monaden, ja mit ihr nicht einmal direkt verbunden („ohne Fenster"). Ihr Repräsentieren ist ein rein inneres Erbauen, ihr Erkennen ein restlos apriorisches. Und was bewirkt die Übereinstimmung, ja überhaupt die Bezogenheit der Repräsentationen auf das reale Repräsentierte? „Prästabilierte Harmonie" ist hier nur ein Schlagwort, das nichts erklärt. Der wirkliche Kern der Theorie ist die Einheit und Ewigkeit der „Ideen" oder „ewigen Wahrheiten". Diese sind ein und dieselben — restlos und bis in die Einzelheit ihrer Komplexion hinein — für die repräsentierten Monaden und die repräsentierenden. Daher die Übereinstimmung, daher der „Gleichschlag der Uhren" und die Konstanz des Verhältnisses von „Leib und Seele".

Gerade am Beispiel Leibnizens sieht man es aber deutlich, daß dieser absolute Apriorismus übers Ziel schießt. Die Identität der Prinzipien reicht zwar für einen solchen aus, aber sie reicht damit weiter, als das Phänomen sie rechtfertigen kann. Der absolute Apriorismus selbst entspricht gar nicht dem Phänomen: apriorische Erkenntnis findet ihre Grenze in der Empirie, für diese aber ist in ihm kein Raum. Deutlicher noch wird der Fehler, wenn man die Betrachtung umkehrt. Gesetzt, es gebe also nur eine Reihe von Prinzipien, gültig für zwei durchaus verschiedene Welten, muß man sich da nicht fragen: wie kommt es eigentlich, daß die beiden Welten noch verschieden sind? Wenn doch alles Prinzipielle in ihnen zusammenfällt, wie können sie da überhaupt noch zwei Welten sein? Müßten sie nicht notwendig ununterscheidbar eine und dieselbe sein — gerade nach der Leibnizischen lex identitatis indiscernibilium?

Und selbst wenn man von dieser metaphysischen Aporie absieht, taucht nicht hinter ihr eine noch ganz anders unabweisbare gnoseologische Aporie auf? Sind Erkenntnis- und Seinskategorien restlos identisch, muß da nicht alles Seiende erkennbar sein, und zwar a priori erkennbar? Zweifellos ist das auch Leibniz' Meinung. Aber sie widerspricht dem Erkenntnisphänomen, in welchem gerade die Grenzen der Erkennbarkeit — und vollends der apriorischen Erkennbarkeit — eine sehr eigentümliche Rolle spielen. Analysiert man das Erkenntnisphänomen unparteiisch, so kann hierüber gar kein Streit sein, die Grenze der Rationalität ist selbst ein Erkenntnisphänomen. In ihrer Ignorierung liegt eben das Unrecht des absoluten Apriorismus, der Leibnizische Fehler.

Es steckt also offensichtlich immer noch ein prinzipieller Fehler in der auf die Kategorien eingeschränkten Identitätsthese. Der Leibnizische Fehler ist zwar um vieles geringer als der eleatische. Aber es ist hier immer noch zu viel identisch gesetzt. Man muß die Identität weiter einschränken. Die Kategorien des Subjekts und die des Objekts können nur teilweise identisch sein, teilweise aber müssen sie auseinanderfallen. Partiale Identität freilich ist das Minimum an Identität, das erfordert ist. Und

zwar, da die partiale Irrationalität des Objekts Bestimmtheiten des letzteren bedeutet, welche das erkennende Subjekt nicht nachbilden kann, so muß offenbar das System der Seinskategorien reicher sein als das der Erkenntniskategorien; mit anderen Worten, es muß Seinskategorien geben, welche nicht zugleich Erkenntniskategorien sind. Es muß also im Kategorienreich selbst eine Grenze der Identität von Seins- und Erkenntniskategorien geben. Und zwar muß diese Grenze offenbar genau der Rationalitätsgrenze des Gegenstandes entsprechen; d. h. der Gegenstand ist genau so weit a priori erkennbar, als seine Kategorien zugleich Erkenntniskategorien sind [1]).

Auch dieser Sachverhalt ist — abgesehen von seiner zentralen Bedeutung für die Erkenntnistheorie — von entscheidender Wichtigkeit für die Ontologie. Fünferlei läßt sich als Konsequenz aus ihm entnehmen.

1. Zunächst leuchtet an ihm ein, daß die Kategorien des Seins niemals vom Erkenntnisproblem aus erschöpft werden können. Es ist also ein fundamentaler Irrtum der neuzeitlichen Philosophie, das Kategorienproblem in gnoseologischer Einstellung bewältigen zu wollen. Man kann es vielmehr erst von ontologischem Gesichtspunkt aus übersehen. Dieser Tatsache hat auch Kant nicht Rechnung getragen. Sein Interesse am Kategorienproblem ist ein rein gnoseologisches. Dennoch findet sich gerade bei ihm — im Gegensatz zu Leibniz — ein Bewußtsein der Identitätsgrenze: die Gegenständlichkeit als solche ist nach ihm mit dem „Gegenstande möglicher Erfahrung" nicht erschöpft, es gibt über diesen hinaus den „transzendentalen Gegenstand", der als solcher nicht erkennbar ist, weil die Totalität seiner Bedingungen in den „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung" nicht aufgeht. Es ist die Lehre vom „Ding an sich" als dem Noumenon, in der Kant über seine eigene Problemdisposition hinauswuchs und einer kritischen Ontologie den Ansatzpunkt im Erkenntnisproblem selbst bereitet hat. Hier wurde seine Kritik gegen sich selbst kritisch. Die Lehre vom Ding an sich ist ihre kritischste Tat.

2. Es ist aber noch ein Ferneres, was die Kategorienlehre an diesem Punkt zu lernen hat. In einer partialen Identität von Seins- und Erkenntniskategorien ist es keineswegs erforderlich,

[1]) Mit der partialen Irrationalität der Kategorien selbst dagegen hat diese Grenze der Identität nichts zu tun. Die Erkennbarkeit des konkreten Gegenstandes steht in keinerlei Abhängigkeitsverhältnis zur Erkennbarkeit seiner Prinzipien. Der Leibnizische Fehler steht vollständig indifferent zum Cartesischen.

daß die einzelnen Kategorien höherer (komplexerer) Ordnung, die ihrerseits ein ganzes System kategorialer Momente umfassen, ganz diesseits oder ganz jenseits der Identitätsgrenze zu liegen kommen. Es ist vielmehr sehr wohl möglich, daß diese Grenze mitten durch sie hindurchgeht und sie gleichsam in zwei Teile schneidet, von denen nur der eine zugleich den Charakter eines Erkenntnisprinzips hat, der andere aber bloß Seinsprinzip ist. Die partiale Identitätsthese wird hierdurch nicht aufgehoben, sie wird nur primär auf die einfacheren kategorialen Elemente bezogen. Für die apriorische Erkenntnis des Gegenstandes, die ja selbst nur teilweise zurecht besteht, genügt es offenbar, wenn es überhaupt kategoriale Elemente, die für Subjekt und Objekt identisch sind, im Komplex der höheren Kategorie gibt.

3. Damit aber erwächst der Kategorienforschung eine Aufgabe von größter Tragweite. Die einzelnen Kategorien — wenigstens sicher die höheren — sind als Erkenntniskategorien nicht dasselbe, was sie als Seinskategorien sind. Sie tragen zwar hier wie dort denselben Namen (etwa Raum, Zeit, Substanz, Kausalität), und mit Recht, denn etwas identisch Übergreifendes muß ja eben in ihnen sein; aber ihr kategorialer Gehalt ist in mancherlei Momenten doch ein verschiedener hier und dort. Und in dieser Verschiedenheit liegt wiederum die Grenze apriorischer Erkennbarkeit des Gegenstandes. Die Kategorialanalyse hat daher jede einzelne Kategorie gesondert als ontologische und als gnoseologische Kategorie zu untersuchen und die spezifischen Abweichungen festzustellen.

Man kann das auch so ausdrücken. Jede Kategorie, die überhaupt in den Identitätsbereich fällt, ist gleichzeitig beiden Sphären zugeordnet, der ontisch realen und der gnoseologisch aktualen Sphäre; aber sie überragt diese Spannweite der doppelten Zuordnung nur mit einem Teil ihres Wesens, in einem anderen Teil wird sie von ihr gespalten, auseinandergerissen. Selbstverständlich ist die Spaltung an jeder einzelnen Kategorie inhaltlich wieder eine andere, so daß eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit der Abstufungen zwischen den Extremen — der vollen Identität und der vollen Nichtidentität — möglich ist. Hier liegt ein neues, noch gänzlich unbearbeitetes, aber zweifellos aufschlußreiches Forschungsgebiet, mit dessen Erschließung und fruchtbarer Bearbeitung die Aufgabe einer kritischen Ontologie recht eigentlich erst beginnen kann. Denn nicht von allgemeinen Gesichtspunkten aus deduzierend, sondern aus der phänomenologisch-analytischen Detailarbeit an der einzelnen Kategorie heraus kann allein der

Überblick gewonnen werden, der hier not tut. Es leuchtet von selbst ein, daß von hier aus auch das Erkenntnisproblem eine Wiedergeburt erfahren muß, die ein tieferes Eindringen in seine inhaltlichen Einzelheiten gestatten dürfte, als die bisherige, mehr im Allgemeinen schwebende Art seiner Bearbeitung es zuließ.

4. Die Konsequenzen führen indessen in anderer Richtung noch weiter. Das Sphärenverhältnis der zweierlei Kategorien, das sich als ein solches der partialen Identität erwies, ist wegweisend für die Behandlung ähnlicher Sphärenverhältnisse überhaupt. In der Tat hat es die Ontologie nicht mit dem Gegenüber von Subjekt und Objekt allein zu tun. Das Seiende selbst zeigt eine andere, gegen jenen Gegensatz gleichgültige Gespaltenheit in reales und ideales Sein, wobei unter letzterem das Sein der logischen Strukturen, der mathematischen Gegenstände, der Wesenheiten aller Art verstanden ist. Es stehen sich also innerhalb des Seins eine reale und eine ideale Sphäre gegenüber, beide durchaus ansichseiend in ihren Gebilden, beide Gegenstände möglicher Erkenntnis (wenigstens in den Grenzen ihrer Rationalität). Auch diese beiden Sphären stehen unter Kategorien, und zwar gleichfalls unter teilweise identischen. Die Gründe dafür lassen sich unter anderem am Verhältnis von mathematischer und Naturgesetzlichkeit analysieren. Auch hier also gibt es ein Identitätsverhältnis zweier Kategorienreihen, und zwar ein anderes als das zwischen Objekts- und Erkenntniskategorien; und auch dieses ist ein partiales. Da es sich aber auf dieselben Seinskategorien bezieht wie jenes, also auch dieselben komplexen Kategorien umfaßt, so ist leicht vorauszusehen, daß auch hier die Identitätsgrenze vor der Integrität dieser kategorialen Komplexe nicht haltmachen kann, sondern mitten durch sie hindurchgehen und sie zerschneiden muß, wo sie ihren Verlauf überqueren. Wiederum also erweitert und kompliziert sich die Aufgabe der Kategorienlehre um eine Dimension inhaltlicher Mannigfaltigkeit. Die Unterschiedenheit der Sphären bedeutet eben auch hier nichts anderes, als daß ein und dieselbe Kategorie als Idealkategorie nicht schlechthin dasselbe ist wie als Realkategorie. An einer jeden einzelnen also hat die Kategorialanalyse zu untersuchen, in welchen kategorialen Elementen die Abweichung liegt. Und dieses Verfahren ist um so bedeutsamer, als in ihm die einzige Handhabe liegt, den Unterschied und das ontologisch positive Verhältnis der idealen und realen Seinssphäre zu bestimmen. Der Schwerpunkt dieser Untersuchung liegt — da es sich um das Verhältnis zweier Seinsweisen handelt — im Gebiet der Modalitätskategorien, deren Sinn und intermodale Gesetzlichkeit denn auch in der Tat in den beiden Sphären eine außerordentlich verschiedene ist [1]).

5. Die Mannigfaltigkeit der Sphären, die unter Kategorien — und zwar unter teilweise identischen — tehen, ist hiermit noch nicht erschöpft. Daß z. B. die Innenwelt des Subjekts in ihren spezifisch subjektiven Phänomenen (nicht den objektiven, wie den Erkenntnisgebilden, die Glieder einer transzendenten Relation sind) wiederum eine Welt für sich bildet, die zwar auch eine real seiende und insofern der realen Sphäre immanente ist, aber innerhalb ihrer doch durch ihre Eigenart eine Sonderstellung einnimmt, läßt sich nicht bestreiten. Neben die reale, ideale und gnoseologisch aktuale tritt also die psychische Sphäre als eine vierte. Und auch in ihr gibt es eine modifizierte Wiederkehr der Kategorien. Sieht man also auch von aller ferneren, immerhin naheliegenden Erweiterung der Sphärenmannigfaltigkeit ab, so ist das mindeste, was die Kategorialanalyse zu leisten hat, dieses: jede einzelne Kategorie unter dem Gesichtspunkt einer Synopsis dieser vier Problemsphären zu betrachten, d. h. ihre spezifische Abwandlung in den einzelnen Sphären sowie das sie alle überragende Identische in ihr herauszuarbeiten.

Das ist freilich eine Aufgabe, die dazu angetan ist, die Kategorialanalyse zu einer ganzen Wissenschaft eigener Art auswachsen zu lassen. Die Perspektive dieser Aufgabe ist es, in deren Verfolgung ich das Wesen und die Idee einer kritischen Ontologie und darüber hinaus die einer echten, legitimen, an der ganzen Mannigfaltigkeit der Phänomene orientierten philosophia prima erblicke. Es versteht sich von selbst, daß eine solche Synopsis der Sphären, als Lehre von den Grundgebieten der inhaltlichen Phänomene, ein sich durch die ganze Kategorienforschung hinziehendes und erst mit ihr selbst — also nur in der Idee — abschließbares Kapitel ausmacht.

10. Der Fehler der systematischen Monismus.

Die Philosophen, die sich überhaupt mit Prinzipienforschung abgeben, gehen fast ausnahmslos von der Voraussetzung aus, das System der Prinzipien müsse in einem einzigen obersten Prinzip gipfeln, von welchem alle anderen abhängen. Diese Vor-

[1]) Einen ersten Ansatz zu der hier angedeuteten Untersuchung habe ich in Kantstudien XX, 1915, „Logische und ontologische Wirklichkeit" zu geben versucht.

aussetzung liegt nah genug. Man meint es etwa so: es gibt allgemeinere und speziellere Prinzipien, das Verhältnis zwischen ihnen kann nur das logische der Subsumption sein; es ergibt sich also für das System die Form der „Pyramide" und diese Form erheischt unweigerlich eine oberste „Spitze", eine Art punktueller Einheit, in der alle Fäden der Abhängigkeit zusammenlaufen.

Wir wollen hier ganz davon absehen, daß dieses Bild von der logischen Begriffspyramide hergenommen ist, daß also in ihm ganz unverhüllt der Fehler der Begrifflichkeit (der Aristotelische) steckt. Es ist ja auch nicht so zu verstehen, als ahmten alle geschichtlichen Kategoriensysteme sklavisch das formallogische Umfangs- und Inhaltsverhältnis nach. In Wirklichkeit gibt es hier die mannigfaltigsten Gesichtspunkte anderer Art. In vielen Fällen z. B. ist das treibende Motiv der intendierten Kategorienschichtung ein teleologisches; ein universaler Finalnexus hat ja notwendig die Tendenz zur Einheit des Telos. Aber das Schema des Einheitspostulats ist überall das gleiche und entspringt der gleichen stillschweigenden Annahme, Systemeinheit könne nur bei allseitiger Abhängigkeit der Glieder von einem Zentralpunkt bestehen.

In dieser Annahme wurzelt die Forderung des „obersten Prinzips", des „Unbedingten", des „Absoluten". Platons ἀρχὴ ἀνυπόθετος, des Aristoteles „erster Beweger" sind in diesem Glauben dem Ideenreich, resp. Formenreich, übergeordnet. Der Klassiker des Einheitsgedankens aber wurde Plotin. Er formulierte das oberste Prinzip als „das Eine" schlechthin, das „jenseits" aller Vielheit und Gespaltenheit als solcher ist, also auch „jenseits des Seins und des Denkens". Die geschichtliche Tendenz, die von hier ausging, hat zum Gedanken der coincidentia oppositorum geführt, wie sie etwa beim Cusaner das System alles Seienden krönt.

An sich wäre gegen Monismus in diesem Sinne gar nichts einzuwenden. Er ist so wenig widersprechend wie die Weltteleologie oder der kosmologische Gottesbegriff. Aber er ist auch ebensowenig durch Phänomene belegbar. Und das macht ihn fehlerhaft, wenigstens als Vorwegnahme. Sollte die Kategorialanalyse selbst auf ihn hinausführen, das wäre freilich etwas anderes. Aber von solchem Hinausführen ist nirgends, wo wir ihn finden, die Rede; überall wird er einfach vorausgesetzt, sei es explicite oder stillschweigend. Cusanus wie Plotin, Aristoteles wie Platon folgen einfach dem methodologisch-systematischen

Einheitsbedürfnis, sie hypostasieren ein nacktes Postulat. Plotin ist es, dem das Verdienst der Aufrichtigkeit zukommt, diesen methodologischen Sachverhalt wenigstens klar formuliert zu haben. Nach ihm dürfen wir dieses Vorurteil das Plotinische nennen.

Sieht man von dem systematisch Verführerischen des Einheitspostulats einmal ganz ab, so muß man zugestehen, daß die Annahme eines einzigen obersten Prinzips auch aus anderen Gründen kaum vermeidbar erscheint, solange man an die totale Rationalität der Kategorien glaubt, d. h. solange man im Banne des Cartesischen Fehlers steht. Ein durchgehender Zusammenhang der Kategorien muß ja irgendwie bestehen; warum also nicht ihn grundlegend in Form eines Einheitsprinzips festlegen? Die höchste Einheit muß sich ja dann doch auch aufzeigen lassen. Ein solcher Rationalismus zeigt sich deutlich in Spinozas einer Substanz, in Kants transzendentaler Apperzeption, in Fichtes absolutem Ich. Das Verfahren ist dann wenigstens konsequent, wenn es auch zwei Vorurteile miteinander verbindet. Diese beiden Vorurteile stützen eben einander. Anders ist es schon, wenn man, wie Plotin und der Cusaner, um die Irrationalität der gesuchten Einheit weiß. Mit welchem Recht läßt sich dann überhaupt noch behaupten, daß dasjenige, was über die faßbaren Prinzipien (Plotins Ideen) hinausliegt, wirklich den Charakter einer universalen und dennoch punktuellen Einheit habe? Man kann es in Wahrheit gar nicht wissen. Die Anmaßung solchen Wissens ist vielmehr schon die Aufhebung eben jener Irrationalität, die man zugestanden hat.

Sieht man aber vollends die partiale Irrationalität der Kategorien überhaupt wenigstens prinzipiell ein, so überzeugt man sich leicht, daß es unmöglich ist, ein oberstes Einheitsprinzip, und sei es auch nur dem Begriff nach, vorwegzunehmen. Wüßten wir, daß das Kategoriensystem die Form der logischen Pyramide hat, so müßte es freilich auch ein wenigstens formales Wissen um die Spitze der Pyramide geben. Aber das eben wissen wir keineswegs. Wir kennen aus dem ganzen Prinzipienreich überhaupt nur einen relativ kleinen Ausschnitt und zwar, wie sich leicht einsehen läßt, einen Ausschnitt von mittlerer Höhe der Komplexion. Die komplexesten und differenziertesten Kategorien sind irrational eben wegen ihrer hohen Komplexheit (z. B. schon die Kategorien des Lebendigen); und die einfachsten und elementarsten sind gleichfalls irrational, eben wegen ihrer Einfachheit und Irreduzibilität — alles Begreifen ist eben Begreifen durch anderes, einfacheres. Das Einfachste also bleibt ewig unbegriffen.

Es gibt demnach im Kategorienreich eine untere und eine obere Rationalitätsgrenze; und nur was zwischen diesen beiden liegt, ist wenigstens partial rational. Auch diesen Ausschnitt aber kennen wir lange nicht genügend, um aus ihm ersehen zu können, ob das System nach oben zu konvergiert oder nicht. Wir erkennen vielmehr auch innerhalb der beiden Grenzen immer nur einzelne Gruppen von Kategorien, nicht ein Kontinuum, wie die Hegelsche Logik einen glauben machen könnte; und zwischen den Gruppen klaffen Lücken, deren inhaltliche Erfüllung wir nicht erraten können. Gesetzt aber schließlich auch, wir könnten aus der Gesamtstruktur des erkennbaren Ausschnittes eine Konvergenz nach oben zu ersehen, so würde diese Einsicht doch noch nicht genügen, die Fortsetzung der Konvergenz jenseits der oberen Rationalitätsgrenze bis in eine absolut erste Einheit zu erschließen. Die diesseits der Grenze konvergierenden Linien könnten jenseits auch wieder divergieren. Denn das Gesetz ihrer Provenienz wäre ja doch nicht mit erkannt.

So liegt in der Tat keine Möglichkeit vor, aus der Gesamtstruktur des partial erkennbaren Ausschnittes das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines absoluten Einheitsprinzips zu divinieren. Die Möglichkeit muß offen bleiben, daß das System keine „Spitze" hat, daß es nach oben zu wieder divergiert oder doch in eine Pluralität oberster kategorialer Elemente ausläuft. Tatsache ist, daß die letzte, nach oben zu noch eben erschaubare Schicht eine breite Mehrheit durchaus selbständiger kategorialer Elemente zeigt, deren Anzahl und genauere Abgrenzung allerdings schwer angebbar ist. Daß über diese Schicht hinaus noch etwas weiteres ist, läßt sich allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit aus gewissen Anzeichen entnehmen, z. B. daraus, daß diese Kategorien keineswegs durchweg den Charakter letzter Elemente tragen, sondern bereits die Fugen einer Struktur zeigen, die wir nur nicht aufzulösen vermögen. Was aber jenes Weitere ist, ob ein ferneres Elementarsystem oder ein Singular, ist durchaus nicht zu ersehen. Ersichtlich ist nur, daß innerhalb der letzten faßbaren Schicht alle Glieder wechselseitig durcheinander bedingt sind, so daß in gewissem Sinne jedes das oberste Prinzip und wiederum jedes von allen anderen abhängig ist.

Diese Sachlage hat als erster Platon in seiner späten Periode (Parmenides, Sophistes) aufgedeckt und als „Verflechtung" der Ideen bezeichnet. Ihm also gehört in diesen Schriften zugleich die erstmalige kritische Überwindung des kategorialen „Monismus" an — und zwar im Gegensatz zu seiner eigenen früheren Lehre von der „Idee des Guten" (Republik VI.). Das Oberste im Ideenreich ist hier ganz ausgesprochenermaßen kein „Eines", sondern eine „Gemeinschaft" (κοινωνία), ein allseitiges Miteinander und Durcheinander der Prinzipien — also das System als solches, der Zusammenhang koordinierter Elemente. Wendet man hiergegen ein, dann sei doch der Zusammenhang selbst eben das höhere Einheitsprinzip dieser Gemeinschaft, so trifft man die Sache nicht. Vielmehr steht das Prinzip des Zusammenhanges mitten inne in der Zahl der zusammenhängenden Elemente.

Wer, wie die meisten Heutigen, dem Kategorienproblem überhaupt fernsteht und den Systemcharakter als den allen Kategorien selbst immer schon immanenten nicht kennt, wird an dieser Stelle unfehlbar einen anderen, von altersher beliebten Einwand machen: ist denn ein Pluralismus oberster Prinzipien überhaupt denkbar? Muß nicht, da sie doch notwendig ein System ausmachen, die höhere, verbindende Einheit vorhanden sein? Darauf ist zu antworten: Die Einheit des Zusammenhanges muß freilich da sein, aber sie braucht nicht die punktuelle Einheit eines einzigen oder gar übergeordneten Prinzips zu sein. Sie kann auch einfach die implizite in den Elementen allein, und in nichts anderem, bestehende Systemeinheit sein. Man kann sich das am besten an der Analogie konkreterer Probleme klarmachen. Ältere kosmische Theorien nahmen einen materiell existierenden Zentralkörper des Weltalls an, zuerst die Erde, dann das Zentralfeuer (Pythagoreer), dann die Sonne (Copernicus), den Sirius (Kant), bis schließlich genauere Untersuchungen zeigten, daß es gar keinen Zentralkörper gibt, daß das kosmische System auch ohne einen solchen besteht. Ähnlich die biologischen Theorien: man suchte das einheitliche Prinzip des Lebens im Organismus — im Blut, im Herzen, in der Leber, im Gehirn, in der Seele als Vitalprinzip, um schließlich nach allen Irrwegen einzusehen, daß es eine solche Einheit gar nicht gibt, daß es vielmehr nur das System der Organe (welches ein System von Systemen ist) und in ihm wiederum das System der Prozesse, Funktionen, Zusammenhänge, Abhängigkeiten usw. gibt. Hier wie im Kosmischen ist die Einheit gerade das kategorial Sekundäre. Und die Forderung einer primären, in einem Zentralpunkt faßbaren Einheit ist ein rein subjektives Postulat, ein rationalistischer Atavismus menschlichen Denkens.

In der Überschau des Kategoriensystems sind wir freilich noch nicht so weit, eine Entscheidung solcher Art fällen zu können. Das Vorhandensein eines obersten Einheitsprinzips ist mit den

obigen Erwägungen nicht widerlegt. Widerlegt ist nur die Berechtigung, in der Kategorienlehre von der Annahme eines solchen Prinzips auszugehen. Solcher Ausgang ist Subreption. Erst die Kategorialanalyse selbst könnte bestenfalls entscheiden, ob die Annahme zu Recht besteht oder nicht; man darf sie also nicht vorwegnehmen. Tatsächlich aber entscheidet auch die Kategorialanalyse — wenigstens im heutigen Stadium der Forschung — die Frage nicht. Man muß also, will man mit kritischer Sauberkeit verfahren, die Frage grundsätzlich offen lassen und sich mit der Pluralität der letzten faßbaren Elemente bescheiden. —

Auch diese Richtigstellung hat eine nicht zu verachtende systematische Tragweite. Gälte sie nur für die Seinskategorien, so könnte ihre Bedeutung vielleicht gering erscheinen — was liegt schließlich großes an der obersten Einheit des Seins! Aber die Reichweite der philosophia prima greift vom Theoretischen ins Praktische und Ästhetische über, von der Ontologie auf die Axiologie. Und hier hängt ein viel aktuelleres Interesse an der Einheitsfrage. Im Ethischen z. B. müßte eine ursprüngliche Pluralität oberster Werte die Spaltung des sittlichen Willens bedeuten. Die Idee des „Guten" hat daher von jeher dem Einheitspostulat im Wertreich das Wort geredet. Aber es ist bis heute nicht gelungen, diese Idee inhaltlich eindeutig zu bestimmen; anderen Zeiten schwebt immer wieder anderes als das „Gute" vor. Dringt man aber mit streng analysierender Methode auf das, was hier noch eben faßbar ist, so erweist sich, daß hinter diesem scheinbaren Relativismus des „Guten" etwas ganz anderes steckt, nämlich ein höchst komplexes, nichts weniger als punktuell einheitliches Gebilde. Das „Gute" ist ein ganzes System von Wertelementen und eben deswegen wird es immer nur bruchstückweise erschaut. Die Enge des Wertbewußtseins läßt es nicht anders zu.

Dann aber ist auch auf ethischem Gebiet das Einheitspostulat ein irrtümliches Dogma. Eine Pluralität von Elementen steht zuoberst — wenigstens so weit wir sehen können. Denn auch das Wertreich hat seine obere und untere Rationalitätsgrenze. Über die obere Grenze hinaus „kann" freilich hier wie dort noch ein Einheitsprinzip liegen. Aber dann müßte das System nach oben zu konvergieren. Und ob das der Fall ist, läßt sich im Wertreich noch viel weniger erkennen als im Kategorienreich des Seins und der Erkenntnis. Der rationale Ausschnitt des Ganzen ist hier noch enger bemessen, die beiden Grenzen liegen dichter aneinander und auch innerhalb ihrer sind die Lücken des Unerkennbaren größer. Möglich allerdings wäre es, daß dieses ungünstigere Verhältnis an der Neuheit der Wertforschung liegt.

Daß es auf ästhetischem Gebiet ähnlich, ja wahrscheinlich noch ungünstiger steht, läßt sich von hier aus immerhin erwarten. Mancherlei Gründe ließen sich dafür auch direkt angeben. Doch liegt auf diesem Gebiet noch zu wenig eigentliche Wertanalyse vor, um sich ein bestimmtes Urteil bilden zu können.

11. Der Fehler des Harmoniepostulats.

Nächst dem späten Platon darf Hegel als derjenige gelten, der von allen Denkern am meisten Ernst gemacht hat mit der Ablehnung der punktuellen obersten Einheit. Wer in der „Vernunft" oder in der „Idee" bei ihm eine solche erblickt, der verkennt den Charakter seiner Dialektik von Grund aus. Die übergeordneten Einheiten, die in der Dialektik auftauchen, sind vielmehr allemal die höheren Synthesen, also die komplexeren, mehr systemartigen Gebilde, niemals aber die einfacheren. Alle durchlaufenen Stufen sind „aufgehoben" in ihnen, und stets ist „die Wahrheit" einzig „das Ganze". Bei Platon wie bei Hegel ist es die dialektische Methode, die diesen großen Gedanken reifen läßt, ihn gleichsam der trägen Denkgewohnheit eines faulen, rein formalen Monismus abringt. Dialektik ist der natürliche Feind des Plotinischen Fehlers. Aber Hegel wie Platon sind dafür gerade in diesem Punkte am schlechtesten verstanden worden.

Indessen die kritische Errungenschaft nach der einen Seite scheint erkauft zu sein um eine andere ebenso dogmatische Tendenz, eine Tendenz, die freilich nicht dem dialektischen Denken allein eignet, wohl aber in ihm reiner als sonstwo zum Durchbruch kommt — und zwar wohl eben deswegen, weil hier andere Fehler überwunden sind. Es ist die Tendenz zum Ausgleich, zur Zusammenstimmung, zur allseitigen Harmonie.

Auch hierin steckt eine Abart der Einheitsforderung: wenn es schon keine aufzeigbare punktuelle Einheit gibt, so muß doch Einheit in dem Sinne bestehen, daß alle Prinzipien untereinander im Einklang stehen; d. h. es dürfen keine Diskrepanzen, keine Widersprüche bestehen. Oder vielmehr, sofern Widersprüche auftauchen, müssen sie sich bei Einbeziehung in größere Zusammenhänge doch wieder aufheben. Das kategoriale Sein muß gediegen, ohne Bruch sein, ein ἓν συνεχές im eleatischen Sinne.

Daß die Welt auf Gegensätzen aufgebaut ist, daß ihre all-

gemeinsten Kategorien Polaritäten sind, gehört zum ältesten Gemeingut der Philosophie. Aber ebenso alt ist das Bestreben, die Gegensätzlichkeit durch Einheitlichkeit zu überwinden. Heraklit ging hierin allen voran mit der These der „verborgenen Harmonie", in die sich alles auflöse; in ihr koexistieren alle Gegensätze ohne Abbruch und Aufhebung, sie halten sich die Wage, gleichen sich aus. Dieser Heraklitismus beherrscht die späteren Systeme der Antike ausnahmslos, auch dort, wo sich gewichtigere Dualitäten auftun wie die von Gut und Böse. Die Theodizee der Stoa hielt auch hier an der Harmonik des Logos fest. Nicht wesentlich anders hält es noch die Leibnizsche Theodizee: die Welt ist die vollkommenste, die Rechtfertigung des Bösen ist gewährleistet, weil die Harmonie — auch in diesem Sinne — in den Prinzipien prästabiliert ist.

Daß in solchem summarischen Verfahren eine Vereinfachung und Rationalisierung liegt, haben alle diejenigen Denker wohl bemerkt, die hinter der bloßen Antithetik der Gegensätze die innere kategoriale Antinomik erschauten. Seit Zenon dem Eleaten ist das Vorhandensein der Antinomien in der Welt eine bekannte Tatsache. Damit aber kehrt sich das Problem um: gegeben ist zunächst gar nicht die Einstimmigkeit, sondern der Widerstreit, die Koexistenz des Widersprechenden. Diese Einsicht ist für das systematische Denken ein hartes Stück, sie widerspricht seinem Grundgesetz, dem Satz des Widerspruchs. Denn dieser erklärt das Widersprechende für unmöglich.

Es hat lange gedauert, bis der unbequeme Gedanke der Antinomik sich gegen das so viel einfachere Harmoniepostulat wenigstens zu einiger Anerkennung durchringen konnte. Die antike Dialektik war diesem Ansinnen nicht gewachsen. Platons Antinomien im „Parmenides" stehen vereinsamt da in weitem Umkreise und blieben unbearbeitet; Aristoteles kehrte sie mit dem principium contradictionis aus, Plotin hatte das ἕν als ultima ratio, die Scholastik glaubte an Güte und Weisheit des höchsten Wesens, der Cusaner löste alle Rätsel mit der coincidentia oppositorum. Erst die Kritik der reinen Vernunft nahm das Antinomienproblem wieder ernst. Nach Kant handelt es sich um „Antinomien der reinen Vernunft" selber: die Vernunft liegt hier mit sich selbst im Widerstreit, denn sowohl These als Antithese sind aus ihr selbst heraus notwendig. Diese Einsicht war ein geschichtliches Verdienst. Die Lösungen aber, die er in Vorschlag brachte, stehen nicht auf gleicher Höhe, sie sind standpunktlich bedingt, sind rein idealistische Lösungen.

Hier drängt sich nun von selbst die Frage auf: ist es denn notwendig, daß alle Antinomien sich lösen? Könnte nicht gerade in der ablehnenden Haltung des Zenon gegen alle Lösung ein Stück Wahrheit liegen? Freilich ging Zenon auch zu weit, er verwarf Raum, Vielheit und Bewegung, weil sie antinomisch sind. Auch Kant verwarf These und Antithese der „mathematischen Antinomien", die „dynamischen" entschied er zugunsten der Thesis. Sollte nicht zwischen solchen Extremen, die beide gleich mißlich sind, ein Mittelweg möglich sein? Kann nicht die Antinomie als solche zu Recht bestehen, ohne sich aufzulösen, ohne aber auch die Sache, der sie anhaftet — sei es nun extensive Unendlichkeit oder Teilbarkeit der Welt —, dadurch aufzuheben? Welches Recht haben wir, die Sache selbst zugleich mit ihrer Begreiflichkeit aufzugeben? Mit anderen Worten, wie wäre es, wenn die Antinomie als solche gerade real wäre, gerade das innere Wesen der Sache ausmachte und alle Lösungsversuche an ihr nicht nur ein unmögliches, sondern auch ein verkehrtes, prinzipiell irregeleitetes Unternehmen wären?

Der Idealismus freilich kann diese Möglichkeit nicht sehen und nicht zugeben. Die „Vernunft" als Prinzip widersetzt sich ihr; ihr Gesetz ist der Satz des Widerspruchs, über den kommt sie nicht hinweg. Die Ontologie aber ist an diesen Gesichtspunkt nicht gebunden. Und da Antinomien rein ontologische Aporien sind, so ist man berechtigt, für das Seiende als solches, um dessen Gesetzesstruktur es sich allein handelt, eine andere Gesetzlichkeit als möglich zuzulassen als die der Vernunft — d. h. den Satz des Widerspruchs aufzuheben.

Diesen Schritt nun hat die Hegelsche Dialektik tatsächlich gemacht. Hier ist der Widerspruch als seiend anerkannt und seine Aufhebung (der „Satz des Widerspruchs") ist aufgehoben. Ja, Hegel verallgemeinert und übertreibt diese These sogleich: alles ist in gewissem Sinne auch das Gegenteil seiner selbst. Diese Überspannung ergibt eine Art gleichförmiges Schema der Dialektik, aber dem Kategorienproblem tut sie Gewalt an. Dennoch liegt hier in der Tat eine Möglichkeit, dem Antinomienproblem gerecht zu werden. Die Dialektik hat darin ihre Spezialität, überall das verborgene Antinomische aufzuspüren und hat es wirklich in unzähligen Fällen aufgespürt. Das gilt auch schon für die antike Dialektik; für die Hegelsche freilich in sehr erhöhtem Maße. Aber die eigentlichen Früchte dieses ihres Vorzuges konnte sie nicht ernten. Ihr eigenes Wesen stand ihr im Wege.

Die Hegelsche Dialektik ist eben nicht Antithetik allein, sondern auch Synthetik. Jeder sich auftuenden Diskrepanz ist in ihr die Wiedervereinigung, jeder Antinomie die Lösung von vornherein sicher. Hegels Denken steht ganz und gar unter dem Harmoniepostulat. Er läßt den Widerspruch im Seienden nur gelten, um ihn um so vollständiger — nicht zu vernichten, wohl aber zu überwinden. Seine ganze Dialektik ist eine große Kette von Lösungen aufgedeckter Widersprüche. Dieser ständige Triumph der Vernunft über den Widerspruch ist es, was einen mit Recht stutzig macht an der Methode. Der Ernst der Antinomien kommt auf diesem Wege jedenfalls nicht zu seinem Recht. Freilich lassen sich leicht zu jeder klaffenden Antithetik spekulativ Synthesen konstruieren; aber konstruierte Synthesen sind keine Lösungen. Und selbst wo sie nicht konstruiert sind, sondern sich auch am Phänomen nachweisen lassen, da sind sie deswegen immer noch keine Lösung; sondern die Antithetik, die man zu überwinden glaubte, kontinuiert sich in Wahrheit in die „Synthese" hinein, lebt in ihr ungebrochen fort und erweist damit die Synthese als bloß scheinbare Einheit.

So wenigstens ist es bei Hegel überall, wo er es mit echten, unaufhebbaren Antinomien zu tun hat. Und das gilt immerhin von einer großen Mehrzahl der entwickelten Thesen und Antithesen. Sein Verfahren bricht dem Sinn der Antinomie die Spitze ab. Und das ist das eigentlich Lehrreiche an Hegel für die Kategorienlehre — freilich das im negativen Sinne Lehrreiche, der Hegelsche Fehler. In der Tat ist kein Philosoph der Überwindung des Harmoniepostulats so nahe gewesen wie Hegel. Und gleichwohl hat keiner von eben diesem Postulat so schrankenlosen, so systematischen Gebrauch gemacht wie er.

Es gilt, sich an diesem Punkte eines klarzumachen. Es genügt nicht, daß man den traditionellen Anspruch, alle Antinomien müßten lösbar sein, als falsch verwirft und einräumt, es könne auch unlösbare geben. Nein: was sich lösen läßt, das war vielmehr von vornherein gar keine echte Antinomie; da war der Widerspruch gar kein bodenständiger. Ein Widerspruch, der sich beheben läßt, ist eben in Wahrheit gar nicht vorhanden. Er war von vornherein ein eingebildeter, wenn auch vielleicht eine subjektiv notwendige Einbildung. Eine echte Antinomie ist noch nie gelöst worden. Es ist das ewig Große an Zenon, daß er in diesem entscheidenden Punkte keinem Kompromiß zugänglich war. Seine Antinomien sind in der Hauptsache noch heute ungelöst — gewiß nicht zufälligerweise! Dasselbe gilt von den

Kantischen Antinomien, ungeachtet der von Kant gebrachten „Lösungen" — mit Ausnahme etwa der Freiheitsantinomie, aber die ist dann eben keine echte Antinomie.

Alle echten Antinomien sind notwendig unlösbar. Das macht sie keineswegs sinnlos. Im Gegenteil, so allein sind Antinomien sinnvoll. Eine lösbare Antinomie ist ein hölzernes Eisen. Die Verkennung dieses in sich evidenten Sachverhalts ist die Wurzel des Hegelschen Fehlers. Es ist ein auf nichts gegründetes rationalistisches Vorurteil, daß nur solche Problemgehalte zu Recht bestehen, die sich mit der Vernunft lösen lassen. Es gibt allenthalben unlösbare Fragen — auch nicht-antinomischer Natur —, die doch zu Recht bestehen, ja schlechterdings unabweisbar sind. Alle echten metaphysischen Fragen sind von dieser Art. Warum sollte es gerade mit einer besonderen Art von Fragen, den Antinomien, anders bestellt sein? Im Gegenteil: die Antinomie als solche bedeutet gerade eine derartige Problemlage sui generis, in der die Unlösbarkeit schon an der Problemform selbst sichtbar ist — nämlich in der Antithetik, im offenkundigen und doch unvermeidlichen Widerspruch. Einer solchen Problemlage gegenüber können alle sogenannten „Lösungen" nur Scheinlösungen oder gar vollständige Problemverkennungen sein. Sie haben alle nur standpunktlich bedingte Geltung, d. h. sie haben philosophisch gar keine Geltung. Sie sind Versuche der Vereinheitlichung oder Harmonisierung des Diskrepanten, ohne die Vororientierung, ob das Diskrepante denn überhaupt der Harmonie bedarf und fähig ist. Das menschliche Verstehen, die ratio, hat die Form der Einheitlichkeit und Einstimmigkeit; daher seine Tendenz, alles Diskrepante einstimmig zu machen, es unter den Satz des Widerspruchs zu zwingen, es koste was es wolle. Das ist eine rein subjektive Teleologie der ratio und im Grunde ein Spezialfall desselben Rationalismus, dem wir im Cartesischen Fehler begegnet sind: an den klein-menschlichen Zwecken des Begreifenwollens wird das Große, Makrokosmische, an sich gegen alle ratio Gleichgültige gemessen! Was Wunder, wenn die Rechnung nicht stimmt! Der Hegelsche Fehler ist ein erstaunliches testimonium paupertatis der Vernunft, gerade auf der Höhe ihres siegesgewissen Selbstbewußtseins. Hier liegt einer der Hauptpunkte, in denen man die traditionellen Methoden philosophischen Vorgehens umstellen muß, um auf den Weg einer wirklich kritischen Ontologie und über sie hinaus einer kritischen philosophia prima zu gelangen. Denn darin hat Hegel recht gesehen, daß die Antinomik nicht die Sonderform einiger weniger kosmologi-

scher Fragen ist, sondern ein allgemeines Charakteristikum der großen prinzipiellen Grundfragen.

Wie eigentlich das Wesen der ontologischen Antinomien aussieht, ist hiermit natürlich nicht im mindesten entschieden. Im Gegenteil, die gewonnene positive Einsicht ist zunächst inhaltlich negativ, eine bloß kritische Einsicht, nämlich die, daß wir eine bestimmte Annahme über das Wesen der Antinomie nicht vorausschicken dürfen. Denn die Unlösbarkeit selbst kann durchaus verschiedenes bedeuten. Es scheint nun mit einer gewissen Apriorität einzuleuchten, daß hier zwei Grundfälle möglich sind, die ich übrigens nur unverbindlich anfüge und nicht als strenge Alternative aufgefaßt wissen möchte. Denn zu einer vollständigen Disjunktion der Möglichkeiten scheint mir die Bearbeitung des Problems nicht reif zu sein.

Die eine Möglichkeit ist die, daß der Widerstreit lediglich in der Vernunft liegt, im Denken, oder in der Gesetzlichkeit menschlichen Erkennens, nicht aber im Sein, d. h. nicht in den Prinzipien als solchen, um deren Erfassung und Formulierung es sich handelt. Im Sein wäre dann überhaupt kein Widerstreit, das Sein wäre in sich einfach, harmonisch. Daß aber es der ratio widersprechend erscheint, liegt an den Prinzipien der ratio. Diese reichen eben nicht zu, um alle Seinsbestimmtheiten zu fassen. Nicht alle Seinskategorien sind ja zugleich Erkenntniskategorien. Der Zwiespalt würde dann lediglich dadurch entstehen, daß unzutreffende Kategorien angewandt werden. Die Antinomien wären also in diesem Falle überhaupt keine ontologischen, sondern reine Erkenntnisphänomene und zwar Grenzphänomene der Erkenntnis — so wie Kant sie verstand: nicht Antinomien des Seins, sondern der Vernunft. Ihre Unlösbarkeit aber läge bloß daran, daß die Vernunft aus ihren Grenzen nicht heraus kann, daß sie nur unter ihren eigenen Gesetzen, aber nicht unter denen des Seins als solchen denken kann. Kurz, die Antinomien sind dann einfach ein Spezialfall der Irrationalität — sei es nun des Concretums oder der Kategorien selbst, je nachdem worauf sich der Widerstreit bezieht. An beiden ist Irrationalität kein Ausnahmefall.

Die andere Möglichkeit ist die, daß der Widerstreit im Sein selbst liegt. Dann ist die Antinomie wirklich eine ontologische, der Widerspruch ist real, das Seiende selbst ist disharmonisch, der Konflikt ist seine Seinsform. In diesem Falle muß man annehmen, daß der Satz des Widerspruchs im ontisch Realen tatsächlich nicht gilt oder doch nur bedingt gilt. Das Erkenntnis-

phänomen der Antinomie aber hat dann einen ganz anderen Sinn als im ersten Falle. Die ratio nämlich steht unter dem Gesetz des Widerspruchs, sie muß also notwendig die Begreiflichkeit des an sich Widersprechenden verweigern. Sie kann wohl einsehen, daß ein realer Widerspruch da ist, aber sie kann ihn nicht akzeptieren, nicht anerkennen, zugeben, kann nicht an ihn glauben, weil ihr Wesen sich seinem Vorhandensein widersetzt. Sie kann also gerade dasjenige, was real ist, nicht gelten lassen [1]). Sie ist so eingerichtet, daß sie eben nach dem unentwegt suchen und fahnden muß, was es real nicht gibt und dessen es im Realen nicht bedarf. Und das Erstaunliche hierbei, was an die Idee des Cartesischen deus malignus erinnert, ist dieses: sie ist durch kein Mißlingen von der Vergeblichkeit ihres Tuns zu überzeugen, ist unbelehrbar, ist verurteilt ewig zu suchen, was es nicht gibt — weil es ihre subjektive Eigengesetzlichkeit so verlangt und diese zu ändern nicht in ihrer Macht steht. Sie muß zwar — wie diese Überlegung selbst beweist — prinzipiell wohl imstande sein, auch diesen Sachverhalt zu durchschauen; aber das heißt nicht, daß damit der Fluch unfruchtbaren Ringens ein für allemal von ihr genommen wäre. Vielmehr muß auch das philosophische Denken, wo es diese Unfruchtbarkeit einsieht, in seiner Kategorienforschung von Fall zu Fall mit dem immer neuen Vorurteil kämpfen und sich die kritische Haltung des Verzichts auf Lösung und Harmonie schwer abringen.

Welche der beiden Möglichkeiten die zutreffende ist und ob es noch eine dritte gibt, haben wir hier nicht zu entscheiden. Vielleicht ist von der detailierten Kategorialanalyse einzelner Antinomien ein weiterer Aufschluß zu erwarten. Vielleicht auch bestehen beide Fälle in verschiedenen Antinomien nebeneinander, so daß wir zweierlei Typen der Antinomie zu unterscheiden hätten. Ja schließlich könnten in einer komplexen Antithetik auch beide Fälle kombiniert, gleichsam hintereinandergeschichtet, bestehen. Sicher aber darf nicht vor der Kategorialanalyse in dem einen

[1]) Der Sachverhalt, der in diesem Falle besteht, ist die Umkehrung des Dichterwortes:

Leicht beieinander wohnen die Gedanken,
Doch hart im Raume stoßen sich die Sachen.

Was die Verse sagen, ist deswegen nicht falsch; real ist vieles unmöglich, was der Gedanke mühelos konstruiert. Aber es ist ein Irrtum zu glauben, die umgekehrte Schranke bestehe nicht; der Gedanke ist auch seinerseits nicht imstande, alles synthetisch zusammenzubringen, dessen Synthese im Seienden besteht. Die Antinomien zeigen, daß im Wirklichen das Widersprechende unbeschadet koexistiert; der Gedanke aber ist dafür zu eng, in seinen Dimensionen stößt sich das Widersprechende gegenseitig aus.

oder dem anderen Sinne entschieden werden. Und soviel jedenfalls leuchtet ein, in beiden diskutierten Fällen ist aus dem Wesen der Antinomie selbst ersichtlich, daß sie unlösbar sein muß.

Das Anwendungsgebiet dieser Einsicht ist ein unabsehbares. Das Vorurteil gegen die verschiedenen Arten des Dualismus — denn aller Dualismus beruht auf einem antinomischen Prinzipienverhältnis — ist damit überwunden. Es seien hier zum Schluß nur zwei Beispiele als Beleg für die Bedeutung dieses Satzes gebracht.

Nicht jeder Dualismus ist so unschuldig wie der vielumstrittene von Form und Materie, der von Gut und Böse oder gar der von Ding an sich und Erscheinung. Von diesen dreien ist der letztere keine echte Antinomie, der zweite wenigstens bestreitbar (alle Theodizeen bestreiten ihn grundsätzlich) und nur der erste ist unbedingt waschecht. Nicht auf solchen geschichtlichen Streitfragen liegt das Gewicht der Prinzipienlehre. Wohl aber auf dem Verhältnis von Seinskategorien und Werten oder ontologischen und axiologischen Prinzipien. In diesem Verhältnis steckt in der Tat ein das Ganze im Großen beherrschender Widerstreit. Denn beide Arten von Prinzipien erheben den Anspruch, eine und dieselbe Welt zu determinieren. Dabei aber setzen die beiden Arten der Determination zum Teil Entgegengesetztes. Die reale, unter ontischen Kategorien stehende Welt entspricht nur teilweise den Forderungen, die von den Werten ausgehen. Nichtsdestoweniger bestehen diese Forderungen zu Recht und werden durch ihr Unerfülltsein nicht im mindesten beeinträchtigt. Auf dieser Diskrepanz beruht u. a. das ganze Phänomen des sittlichen Lebens. Die Inkongruenz von Sein und Sollen ist seine Voraussetzung. Die Metaphysik aller Zeiten hat das Unbefriedigende dieser offenen Dualität empfunden und nach Einheitslösungen gesucht. Und nach beiden Seiten hat man den Ausgleich gesucht: der Naturalismus in der Überordnung der ontischen, der Teleologismus in der der axiologischen Prinzipien. Beide aber zerstören von Grund aus die Problemlage des ethischen Phänomens. Der Naturalismus zerstört sie, weil er keinen Raum für freie Zwecktätigkeit läßt, der Teleologismus aber, weil er alles Geschehen in der Welt zur Zwecktätigkeit macht und auf diese Weise über den Kopf des Menschen hinweg schlechterdings alles, also auch das Verhalten des Menschen, aus Werten heraus als notwendig setzt. Jedes Überordnungsverhältnis ist hier prinzipiell verkehrt und verfehlt das Problem. Die sittlichen Phänomene fordern unweigerlich gerade das unvereinigte, selbständige Nebeneinanderbestehen und den Widerstreit von zweierlei wesensverschiedenen Arten der Determination in einer Welt.

Noch plastischer ist das Recht der unbehobenen Antinomik innerhalb des Wertreiches selbst zu sehen. Unter den sittlichen Phänomenen gibt es das des moralischen Konfliktes. Gemeint ist mit diesem Konflikt nicht der Widerspruch von moralischer und antimoralischer Triebfeder (etwa Kantisch: Pflicht und Neigung), sondern der zwischen zwei moralischen Triebfedern, zwischen Pflicht und Pflicht oder prinzipiell ausgedrückt zwischen Wert und Wert. Das ist der echte sittliche Konflikt — etwa der zwischen Recht und Liebe —, aus dem kein Ausgang ist ohne Schuld auf der einen oder auf der anderen Seite. Kann man dieses Phänomen wegdeuten, dann freilich fällt die Antinomik der Werte hin. Aber man kann es nicht. Hinter dem sittlichen Konflikt steht ein tieferes Sein des Widerstreites in den Prinzipien selbst, der reine, ideale Wertkonflikt. Er ist eine Spezialform der kategorialen Antinomie und ist prinzipiell ebenso unlösbar wie alle echten Antinomien. Sonst gäbe es im Leben nichts, was der Mensch von Fall zu Fall mit eigener Verantwortung zu entscheiden hätte.

Zum Begriff des Atoms.

Ein Beitrag zur Theorie der Erfahrung.

Von

Richard Hönigswald.

Gegenstand und Tendenz der vorliegenden Abhandlung sind nicht physikalisch. Legt man Wert darauf, ihre Absicht durch ein Wort zu kennzeichnen, so mag man sie begriffsanalytisch nennen. Sie geht nicht darauf aus, Verfahrungsweise und Entscheidungen der Physik gleichsam von außen her, d. h. vermittels physikfremder Überlegungen anzufechten oder zu bestätigen. Versuchte sie es, so hörte sie auf, einer Theorie der Erfahrung zu dienen; denn sie hörte auf, sich auf die Bedingungen zu besinnen, unter denen der physikalische Gebrauch des Atombegriffs steht. Auf jene Bedingungen aber, d. h. auf den theoretischen Sinn dieses Gebrauchs, kommt es hier allein an.

In einer vorläufigen Mitteilung „Zur Theorie der elektrischen und chemischen Atomkräfte"[1]) bemängelt A. Byk, indem er auf die „Ähnlichkeit ... zwischen den Gesetzen der Elektronenschwingungen im Atom und den Keplerschen Gesetzen" verweist, und sich „dabei von speziellen Strukturannahmen für das Atom freizumachen sucht", einen Satz Bertrands über die Bedingungen, denen stabile periodische Schwingungen genügen. Byk findet, daß in der Ableitung Bertrands, ungeachtet ihrer Allgemeinheit, „die Gültigkeit" der üblichen Kinematik und als Grundlage hiervon die Gültigkeit der gewöhnlichen euklidischen Geometrie als unbegründete Voraussetzungen enthalten seien. Demgegenüber schlägt er nun „bei der offenbaren Ausnahmestellung der Atome in bezug auf die in ihnen geltende Mechanik" vor, „für das Innere der Atome" „von der unbewiesenen Hypothese" der Euklidizität abzusehen „und den geometrisch von vornherein mit dem euklidischen absolut gleichberechtigten allgemeineren

[1]) Verhandlungen der deutschen physik. Gesellschaft XV. Jahrg. Braunschweig 1913. S. 524—533.

Ansatz zu machen, daß im Inneren eines bestimmten Atoms die Winkelsumme für irgendein darin konstruierbares Dreieck ... entweder stets größer oder stets kleiner als zwei Rechte sei"; d. h. anzunehmen, „daß im Inneren des Atoms nichteuklidische Geometrie mit positivem oder negativem Krümmungsmaße gilt." — Und nun werden, nach Bestimmung des gewissen Bedingungen genügenden Potentials in der Lobatschewskij'schen Geometrie, sowie der Formel für die Berechnung der „Einheitsstrecken der Atominnenräume", die Folgen dieser Annahme für das Rotationsmoment der Geschwindigkeit entwickelt, der Begriff eines „universellen nichteuklidischen Rotationsmoments" eingeführt, und wichtige Schlüsse gezogen auf die Neugestaltung gewisser grundlegender physikalischer und chemischer Überlegungen.

Weder die physikalischen Anlässe dieser Erwägungen, noch auch deren weiterer Ausbau, weder ihr Verhältnis zu neueren Theoremen, noch auch ihre Fruchtbarkeit stehen hier zur Erörterung. Der Wissenschaftstheoretiker hat den Fall lediglich als markanten Typ eines auch sonst in der Physik geübten Verfahrens zu betrachten. Ihm drängen sich daher ganz andere Fragen in den Vordergrund. Welches sind die Quellen der logischen Elastizität des Atombegriffs? Welche Umstände bestimmen über dessen Inhalt, welchen logischen Bedingungen unterliegen Aussagen über die Atombeschaffenheit? Wie verhält sich vor allem die theoretische Variabilität des Atoms zu dessen Seinswert? Sind jener durch diesen Schranken gesetzt? Erscheint dieser durch jene gefährdet? —

Der Begriff des Atoms hat, wie allbekannt, eine lange und wechselvolle Geschichte. Das nach Größe und Gestalt bestimmte, bald als absolut hart, bald als elastisch angenommene Korpuskel ist ein anderes wie Boscovich's schlechthin einfacher „Kraftpunkt". Und beide wieder grenzen sich, von der besonderen Entwicklung des chemischen Atombegriffs ganz zu schweigen, deutlich ab gegenüber dem Elektron als einem bestimmten Volumen mit bestimmten Eigenschaften an einem Punkte des Äthers. Und die folgenschweren Forschungen, die unsere Tage gerade der „Struktur" des Atoms widmen, lassen in Anbetracht der Fülle theoretischer Voraussetzungen und Konsequenzen, die sich an sie knüpfen, vollends klar werden, daß dem Begriff des Atoms noch eine unabsehbare Entwicklung bevorstehe. Diese in ihren Einzelheiten vorauszusehen wäre freilich nur der imstande, dem die Zukunft der Wissenschaft selbst offenbar würde. Denn die „Wissen-

schaft" allein ist es ja, was jenen Wandel und dessen Gesetzlichkeit bedingt, was mit souveräner Macht, d. h. nur seinen eigenen Bedingungen genügend, dem Atom Charaktere gibt und nimmt. Aber auch den letzten und wesentlichen Charakter, daß es nämlich, mag seine „Struktur" noch so einfach oder noch so komplex gedacht werden, mit einem Seinswert behaftet bleibt, empfängt das Atom von der „Wissenschaft". Was das Wort „Seinswert" hier besagen soll, ist schnell erklärt. Auch in seiner sublimiertesten, der empirischen Anschauung am meisten entrückten Bedeutung unterscheidet sich nämlich das Atom von der Bestimmtheit etwa einer reinen Beziehung. Diese ist schlechthin und grundsätzlich „seinsfrei". Das Atom dagegen „ist" allemal in irgendeinem Sinn des Wortes, und zwar in einem solchen, der sich von dem „Sein" einer mathematischen Beziehung scharf abhebt. Denn mag auch das Atom allein durch den Sinn einer solchen Beziehung gefordert und in seinem Gefüge deren Bedingungen auf das strengste angepaßt sein, immer bleibt es „etwas", was diese Bedingungen, indem es mit Bezug auf sie „ist", erfüllt. Wie sich nun dieser Seinswert des Atoms positiv bestimmen mag, bleibe vorläufig dahingestellt. Wichtiger ist es augenblicklich, eine Reihe entscheidender Vorfragen zu erledigen. Die „Wissenschaft" bestimmt, welche Charaktere dem Atom beizulegen seien, „wie" es beschaffen ist. Die „Wissenschaft" bedingt aber auch, daß es in dieser seiner Beschaffenheit „ist", daß es im Hinblick auf seine Funktion „Etwas" sein, daß es als solches „sein" müsse. So erscheint das Atom im zwiefachen Sinne als ein Geschöpf der Wissenschaft. Eben darum aber offenbart sich in ihm auch eine zwiefache Betrachtungsweise, wenn man will: ein doppelter Begriff der Wissenschaft. Um es kurz zu sagen: Mit welchen „Eigenschaften" das Atom auszustatten sei, bestimmen „positive" Wissenschaften: Physik oder Chemie. Daß es als „Träger" dieser Eigenschaften, irgendwo und irgendwann „ist", erscheint nicht durch besondere physikalisch-chemische Überlegungen, sondern durch den eigentümlichen gegenständlichen Sinn bestimmt, der sich in diesen Überlegungen ausprägt; durch dasjenige an ihnen, was sie als physikalische oder chemische, als naturwissenschaftliche überhaupt, etwa geschichtlichen gegenüber, kennzeichnet. Bedeutet also die „Beschaffenheit" des Atoms ein positiv-wissenschaftliches Problem, so betrifft das „Sein" eines so und so beschaffenen Atoms eine erkenntnistheoretische Frage. Es wäre nun freilich ein schwerer Irrtum, „Sein" und „Beschaffenheit" des Atoms als getrennt gegebene oder trennbare Instanzen zu behandeln. Nur als „Beschaffenheit" offenbart sich das „Sein" und nur mit bezug auf sein „Sein" gibt es eine „Beschaffenheit" des Atoms. Nur in seiner Beschaffenheit „ist" das Atom „etwas". Ebenso verweisen auch Erkenntnislehre und positive Wissenschaft aufeinander. Sie bedeuten eben verschiedene Gesichtspunkte, einen und denselben Sachverhalt methodisch zu bewältigen. Insofern sind denn ihre Interessenkreise an dem Begriff des Atoms auch wieder zu unterscheiden. Auf diese Unterscheidung allein kommt es hier an. Sie freilich ist mit aller Schärfe zu treffen. — Ein weiteres bezieht sich auf den Begriff jenes „Seins". Es fällt, so wissen wir, mit der Geltung der Beziehungen, deren Bedingungen es erfüllt, nicht zusammen; obschon es seine eigentümliche Bestimmtheit jenen Beziehungen verdankt. Der „Träger" von Eigenschaften „ist" nicht ohne diese, aber er ist auch nicht mit ihnen identisch. Nun kann sich ja das, was wir als das „Sein" des Atoms bezeichnet hatten, sehr wohl selbst wieder als „Beziehung" entpuppen. Allein, es ist klar, daß dies an dem Recht der oben gemachten Unterscheidung nichts ändert. Denn dann handelte es sich eben um einander wechselseitig zugeordnete Beziehungen von verschiedener Struktur und verschiedenem Rang. — Und schließlich noch eine letzte Frage! Es ist eine gangbare, mannigfach variierte These, daß das Atom lediglich „heuristische" Funktionen habe, daß es bloß „Bild" sei, entworfen, um einen beobachtbaren Sachverhalt dem Verständnis zu erschließen, selber aber ohne jeglichen Wahrheitsanspruch und Erkenntniswert. Mag nun die These als solche zutreffen oder nicht, sicher ist, daß auch in das Bild, „Atom" genannt, Bestimmungen eingehen, die in ihrer Gesamtheit nur durch das Wort „Sein" gekennzeichnet werden können. Es ist wichtig, sich darüber mit voller Klarheit Rechenschaft zu geben. Um es kurz auszusprechen: Selbst im Rahmen seiner angeblichen Bildhaftigkeit bleibt das Atom seinsbestimmt; — ganz ebenso wie es eigenschaftsbestimmt bleibt. Das Verhältnis zwischen „Sein" und „Eigenschaften" kann durch den Umstand, daß beide „bildhaften" Charakter tragen, nicht berührt werden. Und so ist auch der spezifische Sinngehalt jenes „Seins" unabhängig von der Frage der Bildhaftigkeit des Atoms zu erörtern.

Woher aber stammt dieser schlechthin unaufhebbare Seinswert des Atoms? Warum macht die gedankliche Freiheit, die dessen Konzeption und den Wandel seines Begriffs offensichtlich beherrscht, gerade vor jenem Seinswert Halt? Eine wirklich erschöpfende Antwort auf diese Frage ist nur unter einem Gesichtspunkt möglich. Ließe sich dartun, daß der Seinswert des

Atoms von denselben Bedingungen abhängt, die die Konzeption seines Begriffs überhaupt und damit auch den Wandel seiner Eigenschaften bedingen, so wäre damit zugleich die Unmöglichkeit erwiesen, jenen Seinswert durch eine etwaige weitere Abwandlung der Atombeschaffenheit aufgehoben zu denken. Der Seinswert des Atoms ist gerechtfertigt, wenn er sich als eine Form erweist, den Begriff der Gegenständlichkeit überhaupt zur Darstellung zu bringen. Wie man aber auch diesen Begriff im besonderen fassen mag, eines steht fest: er offenbart sich unter anderem in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Und das wiederum bedeutet: er ist hier die letzte Bedingung, um die Mannigfaltigkeit der Erfahrung zu objektiver Eindeutigkeit, zur Eindeutigkeit eines Begriffs zu bringen, d. h. sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Unwandelbarkeit und in sich selbst ruhenden Bestimmtheit, im Hinblick auf ihre „Wirklichkeit", zu denken. Wahrheit und Wirklichkeit erscheinen so in der Erkenntnis aus Erfahrung, in der erkenntnismäßigen Bestimmung der Erfahrung wechselbezogen. Einen Zusammenhang in der Erfahrung für wahr erklären, heißt zugleich Aussagen über die „Wirklichkeit" von Sachverhalten machen. Wir werden alsbald einsehen, weshalb die Begriffe „Wahrheit" und „Wirklichkeit" trotz ihres Wechselbezugs auch innerhalb des Bereichs einer Theorie der Erfahrung unterscheidbar bleiben. Allein, das ändert nichts an der Festigkeit jenes Wechselbezugs, vor allem nichts daran, daß es sich in der Bestimmtheit der Erfahrung eben um einen Wechselbezug und nicht um ein summatives Nebeneinander der beiden Funktionen handelt. Es tritt das selbst da schon klar in die Erscheinung, wo das Motiv der „Wahrheit" allein in Frage zu kommen scheint. Der Gay-Lussac'sche Satz oder das Ohm'sche Gesetz sind offensichtlich wahr, ohne doch Merkmale der „Wirklichkeit" erkennen zu lassen. Sie behaupten die Geltung komplexer Beziehungen, nicht aber „reale" Existenz. Blickt man indessen tiefer, so zeigt sich alsbald, daß „Wahrheit" und „Wirklichkeit" auch hier, obschon gemäß einer eigentümlichen Norm, verbunden sind. Die Konstatierung der Wahrheit von Beziehungen hat nur dann naturwissenschaftlichen Sinn, wenn sie sich mit dem Begriff eines Gegenstandes verknüpft, der, indem er die Bedingungen jener Wahrheit erfüllt, „ist". Eine naturwissenschaftliche Wahrheit, die die Idee ihrer „Anwendung" auf „Wirklichkeiten" grundsätzlich ausschlösse, wäre keine. Wohl mag es sich als notwendig erweisen, das Naturgesetz frei von jeglicher Rücksicht auf das „sinnenfällige" Verhalten des Erfahrungsobjekts zu formulieren.

Der Begriff der Erkenntnis der Natur ist der Begriff einer Erkenntnis der Ordnung von Erscheinungen. Es gilt durch ihn Beziehungen zu finden, die, in platonischer Bedeutung, „hypothetischen" Sinn haben, d. h. gelten müssen, soll von „Tatsachen", also von „Gegenständlichkeit" überhaupt die Rede sein können. Die Natur erkennen, bedeutet nur dann so viel wie sich auf „Tatsachen" bestimmter Art berufen, wenn damit zugleich das Ziel gesichert erscheint, „Tatsachen" zu definieren. Fast scheint es darnach, daß der Begriff der Wirklichkeit in dem der Wahrheit aufgehoben, daß Natur in ein System reiner Beziehungssätze aufgelöst werden sollte. Allein ein anderes ist es, einen unanalysierten Begriff der Wirklichkeit in der Naturwissenschaft zu dulden, und ein anderes zu behaupten, daß Naturwissenschaft unabhängig von dem Bezug auf Wirklichkeit nicht betrieben werden könnte, ja daß sie nur im Hinblick auf jenen Bezug denkbar sei. Wer „Tatsachen" definieren will, der muß auch den Begriff der Tatsache bewältigen, oder doch als theoretisch zu bewältigend anerkennen. Er muß in der naturwissenschaftlichen Tatsache ein mögliches Problem erkennen. D. h. er muß den Begriff dessen, „was" der Ordnung des Naturgesetzes gemäß ist, den Begriff eines Faktors, der die Bedingungen jener Ordnung erfüllt, und so recht eigentlich erst deren Sinn ermöglicht, bereits voraussetzen. Denn das ist es, was die „Ordnungen" naturwissenschaftlicher Einsicht von allen anderen, vorab von den mathematischen, unterscheidet, daß sie, mögen sie selbst noch so mathematisch eingekleidet sein und sein müssen, von vornherein schon und ihrer logischen Anlage nach den Bezug auf einen irgendwann und irgendwo befindlichen, einen auf spezifische Weise „gegebenen" oder als gegeben zu setzenden Wert einschließen. Es scheidet das Problem der „reinen" von dem einer „angewandten" Mathematik, nicht freilich um ein geringeres Maß relationstheoretischer Vollendung der letzteren zu behaupten, sondern vielmehr, um ein völlig anders geartetes relationstheoretisches Problem, eben dasjenige der Gegebenheit, aufzurollen. Denn um es nun noch einmal auszusprechen: Das unveräußerliche Recht des Begriffs der „Wirklichkeit" im Bereich naturwissenschaftlicher Fragestellung vertreten, bedeutet ein anderes als einer naiven Neigung zu „okkulten" Qualitäten nachgeben. Und andererseits: Keine noch so radikale Ablehnung „okkulter Qualitäten" darf dazu führen, Gliederung und Differenzierung eines komplexen Erkenntnisverhaltens zu übersehen. Fehlt der Sinn für diese Gliederung und Differenzierung, so erhebt sich der berechtigte Verdacht, jene Ablehnung möchte das er-

forderliche Maß begrifflicher Schärfe überhaupt nicht erreicht haben. Die bloße Scheu vor „okkulten Qualitäten" ist eben noch nicht Kritik, und die Erkenntnis notwendiger Schranken eines bestimmten Relationstypus bedeutet noch lange nicht die Bereitschaft, alles jenseits dieser Schranken Gelegene völliger Bestimmungslosigkeit zu überantworten. — Wie mathematische Physik, wie die „Affinität" zwischen Natur und Mathematik „möglich" sei, ist eine Frage von weittragender erkenntnistheoretischer Bedeutung. Ihre Beantwortung aber fällt zusammen mit der Begründung eines radikal veränderten Begriffs der „Anwendung". Mathematik und Natur erscheinen in der Tatsache der mathematischen Physik nicht durch eine indifferente Zwischeninstanz, nicht durch ein μέσον, wie zufällig miteinander verbunden, sie sind ihrer ursprünglichen begrifflichen Struktur nach aufeinander verwiesen; mag immerhin Mathematik, und zwar aus Gründen, die ebenfalls in jener Struktur wurzeln, sich daneben auch in voller methodischer Selbständigkeit entfalten können. Unter solchen Umständen aber bedeutet der unausweichliche Bezug auf einen „Seinswert", der selbst den sublimiertesten Erwägungen der mathematischen Physik innewohnt, nicht eine der Mathematik von außenher hinzugefügte Instanz, sondern einen sie im ganzen Bereich ihrer naturwissenschaftlichen Kompetenzen begleitenden und bestimmenden Charakter. Es gibt nicht Gleichungen und einen „Seinswert", auf den sie abzielen, sondern Gleichungen, zu deren ursprünglichen Sinn der Bezug auf den Seinswert gehört, oder doch solche, die unter dem Gesichtspunkt, daß ihnen dieser ursprüngliche Sinn eigen sei, betrachtet werden müssen. Es sind die naturwissenschaftlich relevanten, diejenigen, die in ihrer eigenen Bestimmtheit zugleich den Relationstypus des „Seins" verkörpern.

Und nun wendet sich der Blick von selbst zum Atom zurück. Man kennt den Beweis L. Boltzmanns für die Unentbehrlichkeit des Atombegriffs, beziehungsweise einer diesem logisch gleichwertigen Konzeption: sie soll sich aus dem ursprünglichen Sinn der Differenzialgleichungen, genauer aus dem Sinn und der Notwendigkeit ihrer Ansätze, ergeben [1]). Wir vermöchten die vorgeschriebenen Rechnungsoperationen nur unter Voraussetzungen vorzunehmen, die der Einführung des Atombegriffs gleichkommen. Wer daher „die Atomistik durch Differenzialgleichungen losgeworden zu sein glaubt", der sehe „den Wald vor Bäumen nicht".

[1]) Annalen der Physik und Chemie. N. F. Band 60, S. 231.

„Erkläre ich die Differenzialgleichung oder eine Formel, welche bestimmte Integrale enthält, für das zweckmäßigste Bild, so gebe ich mich einer Illusion hin, wenn ich glaube, damit die atomistische Vorstellung aus meinem Gedankenbilde entfernt zu haben, ohne welche der Limitenbegriff sinnlos ist; ich mache dann vielmehr bloß die weitere Behauptung, daß, wie sehr auch die Beobachtungsmittel verfeinert werden mögen, niemals Unterschiede zwischen den Tatsachen und den Limitenwerten beobachtbar sein werden". Eine tiefe erkenntnistheoretische Einsicht spricht aus diesen Gedanken. Erscheint, so wollen sie sagen, der Begriff der Differenzialgleichung für die begriffliche Bewältigung der Naturerscheinungen unerläßlich, so erweist sich als ebenso unerläßlich auch das, was jener Begriff an Konsequenzen in sich schließt. Gleichsam in immer erneuten und doch wieder auf charakteristische Weise aufeinander bezogenen „Ansätzen" müssen die Gleichungen, soll deren Gesamtheit naturwissenschaftlicher Erkenntnis dienen, ihren methodischen Sinn bewähren; in immer erneuten Ansätzen müssen sie „gegeben" werden. Der erkenntnistheoretische Kern dieser Forderung ist schnell erfaßt: es wird ein bedeutsamer Unterschied gemacht und gerade dadurch wieder auch eine wichtige Beziehung geschaffen zwischen der Tatsache und dem gedanklichen Gehalt der „Setzung". Nur an jene Tatsache geknüpft ist dieser möglich und erst von dem gedanklichen Gehalt empfängt die Tatsache der Setzung ihren eigentümlichen methodischen Sinn. Andererseits aber verkörpert sich in der genannten Tatsache ein bedeutsamer Wirklichkeitsbezug: Der Begriff des Stattfindens der Setzung liegt deren Sinngehalt gegenüber in einer neuen und eigenartigen Erkenntnisschicht, auf die aber jener Sinngehalt gleichwohl angewiesen bleibt. So scheint der Boltzmannsche Einfall in der Tat die für das Atom offenbar charakteristische Abhängigkeit zwischen der „Wahrheit" bestimmter Beziehungen und einem dieser gemäßen „Seinswert" auf das glücklichste anzubahnen. Es mag nun freilich dahingestellt bleiben, ob die Atomistik in ihrer bisherigen Ausgestaltung die einzige Form sei, die Boltzmannschen Forderungen zu erfüllen. Was immer aber auch an die Stelle des Atoms treten mag, es wird den Bedingungen, wie sie Boltzmann im Begriff der Differenzialgleichung vorgebildet sieht, und damit wesentlichen Bedingungen des Atombegriffs, genügen müssen.

Indessen, man fühlt, daß diese Erwägungen noch nicht alle Schwierigkeiten zu beseitigen vermögen. Man stößt vor allem auf den bedeutsamen Unterschied zweier offenbar verschiedener

Wirklichkeitswerte: der eine haftet an dem Vollzug von Setzungen, der andere betrifft die eigentümliche „substantiale" Realität des Atoms. Nur an dieser scheint der „Seinswert" im Sinne des Begriffs der Naturerkenntnis Gestalt zu gewinnen, in dem Vollzug von Setzungen dagegen lediglich ein psychologischer Tatsachenwert vorzuliegen. Blickt man jedoch tiefer, und fragt man sich insbesondere nach der Struktur des Begriffs jener „substantialen" Realität des Atoms, so drängen sich alsbald überraschende Beziehungen zu dem Begriff der psychologischen Tatsache in den Vordergrund. Der Satz mag, solange er nur als flüchtiger Hinweis auftritt, mißverständlich sein. Darum sei vorab schon eines bemerkt. Es ist nicht im entferntesten daran gedacht, auch nur anzudeuten, daß der substantiale Seinswert des Atoms eine psychische oder gar spirituelle Potenz darstelle; daß etwa die Frage nach jenem Seinswert letztlich eine Angelegenheit der Psychologie sei. Hier steht vielmehr ein Gesichtspunkt von ganz anderer Art und ganz anderer logischer Dimensionsbestimmtheit zur Erörterung: das Problem, inwieweit der Begriff des Atoms, insonderheit dessen sich in der Funktion der substantialen Beharrung ausprägender Seinswert, auf Grundsätze zurückverwiesen, die auch den Begriff der psychischen Tatsächlichkeit beherrschen. Es ist weiter gefaßt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Prinzipienlehre der Psychologie und Theorie der Erfahrung. Sie kann hier nur im bescheidensten Umfang, d. h. nur unter strenger Beschränkung auf den Begriff des Atoms selbst, Darstellung finden.

Daß zunächst die Ausdrücke „substantiale Bestimmtheit" und „Seinswert" des Atoms für einander gebraucht werden können, bedarf nur eines kurzen Hinweises. Gleichviel ob Bild oder nicht, erfüllt das Atom die Funktion, „etwas" zu sein, dem in Rücksicht auf gewisse Forderungen der Wissenschaft Eigenschaften beigelegt werden, deren „Träger" es ist. Daß diese Funktion mit der willkürlichen, höchstens nur subjektiv motivierten Setzung einer „okkulten" Instanz nichts zu tun habe, braucht nicht noch einmal begründet zu werden. Ebensowenig, daß das Atom nur als Geschöpf der Wissenschaft Daseinsrecht besitze, also nicht einen unabhängig von der Erkenntnis und deren Begriff, mithin „dogmatisch" gegebenen Bestand, sondern lediglich ein Symbol und Korrelat der Erkenntnis selbst darstelle. Das alles aber entscheidet nicht über die Frage nach der Struktur des Seinswerts, auf den das Atom als Geschöpf der Wissenschaft und mit Bezug auf deren Bedingungen Anspruch erhebt. Auch was die Wissenschaft „gibt", ist „gegeben". Auch was durch die Wissenschaft „gesetzt" erscheint, muß dem Begriff der „Setzung"" überhaupt gemäß sein, muß sich den Bedingungen der eigentümlichen Einheitlichkeit und Abgegrenztheit, die in jenem Begriff liegt, fügen.

Als was aber erscheint das Atom durch die Wissenschaft gesetzt? Als „Substanz"; als ein mit sich selbst identisch gedachter, in der Zeit, d. h. im Wandel seiner möglichen Zustände mit sich selbst identisch beharrender, zugleich aber größenbezogener Bestand. Nicht alles nämlich, was mit sich in der Zeit identisch bleibt, ist Substanz, z. B. der Sinn. Die Identität des letzteren ist die Identität einer Denkvorschrift. Er „ist", sofern er von „jedem" als dasselbe gedacht werden soll. Er „ist" vermöge der Voraussetzungen, die im Tatbestande des Denkens, das allemal ein Denken von „etwas" bedeutet, beschlossen sind. Zwar gilt das ja zunächst auch für die Identität der „Substanz". Auch ein „Ding" der Natur „ist" nur, sofern die Forderung zu Recht besteht, daß seine „Bestimmungen" von „jedem" gemäß einer Regel verknüpft werden sollen. Allein, jene Bestimmungen sind von eigentümlicher Ordnungsqualität und damit ist es auch deren Verknüpfung. Sie sind in einer wohldefinierten Bedeutung des Wortes, im Hinblick auf die mögliche Funktion eines Sinnesorgans, „anschaulich"; sie haben die Ordnungsbeschaffenheit des Extensiven, und ihre Verknüpfung stellt eine Größenbestimmtheit dar. Die Identität wird hier zugleich Konstanz, ja mehr noch: sie bedeutet Erhaltung von Größenwerten. Als solche nun, und nicht als bloß sinnidentische Einheiten, als lediglich im selben „Sinn" Gemeintes oder zu Meinendes, beharren sie in der Zeit. Es stellt sich in ihnen eben ein neuer, wenn auch die Beziehung auf die Identitätsnorm des Sinnes nirgends verleugnender Typ der Beharrung dar; ein neuer und komplexer Typ eines zu denkenden „Etwas"; eine eigentümliche Form der Gegenstandsbestimmtheit. Wohl gilt also auch die allgemeine Gesetzlichkeit des „Sinns" für die „Substanz". Aber sie erfährt hier eine besondere Bestimmung: die Gegenständlichkeit des Sinns entfaltet sich, indem er ein System neuer, aber in seinem Wesen angelegter Bedingungen erfüllt, zur Objektivität des Naturdings. Die Gegenstandsnorm des Sinns hat sich zur Seinsform des Naturobjekts erweitert. Das Sein des Naturobjekts andererseits stellt sich als ein spezifischen Ordnungsbedingungen gemäß gestalteter Sinn dar. Mit anderen Worten: Die „Substanz" ist nicht, wie es einmal Mach ebenso anschaulich wie irrtümlich nennt, der „dunkle Klumpen" hinter den erfahrbaren Erscheinungen. Sie ist vielmehr die selbstleuchtende Lichtquelle, deren Strahlen dem sinnlich Erfahrbaren

erst die Richtung auf die spezifische Einheitsnorm und Seinsform des Naturobjekts weisen. Oder frei von jeder bildhaften Formel: Die Substanz ist keine „qualitas occulta“, sondern definierte oder zu definierende Relation. Sie ist der eigentümliche Sinn der spezifischen Gegenständlichkeit des Naturobjekts und konstituirt als solcher auch — ja im Hinblick auf dessen theoretische Funktion ganz besonders — das Atom. Die Betonung seiner substantialen Struktur nimmt dem Atom nichts von seiner Bedeutung als Mittel wissenschaftlicher Analysis. Sie kennzeichnet im Gegenteil diese Bedeutung nach einer neuen und wesentlichen Seite hin. Dient es der „Erklärung“, so tun es nicht minder auch die theoretischen Überlegungen hinsichtlich seines Begriffs. Und erwartet man von einer Aufhellung der „Struktur“ des Atoms mit Recht grundlegende physikalische Einsichten, so muß man sich auch eine Aufhellung der „Struktur“ seines Begriffs gefallen lassen. Dieser Begriff nun begleitet das Atom als Richtmaß und Bedingung auf dem ganzen Wege seiner Entwicklung — auch da, wo es aus argumentationstechnischen Gründe zum „Kraftpunkt“ zusammenschrumpft. Denn auch der „Kraftpunkt“ ist, man gebe sich darüber ruhig Rechenschaft, „Substanz“. Er ist nicht „nichts“, er ist, und zwar in einem besonderen, nämlich dem physikalischen Sinn des Wortes, „etwas“. Er ist ein „Etwas“, das die physikalische Analysis ermöglichen soll. Was ihm aberkannt wird, ist die Materialität. Aber weder bedeutet Materie und Substanz dasselbe — Materie ist eine Sonderbestimmtheit der Substanz und auch Energie ist „Substanz“ —, noch ist die Beharrung des Kraftpunktes in Raum und Zeit anders denn vermittels des Begriffs der Substanz zu charakterisieren. Denn der Kraftpunkt hat nicht die Seinsqualitäten mathematischer Gebilde. Mag also auch, wie etwa Faraday es wollte, im Atom alles, was noch an einen materiellen „Kern“ erinnern könnte, getilgt sein, das Zusammensein und die Zusammengehörigkeit von Kräften und Kraftwirkungen im „Kraftpunkt“ bleiben bestehen. Damit aber auch ein Seinswert des Kraftpunkts, der nur in der Gesetzlichkeit substantialer Beharrung seinen adäquaten Ausdruck finden kann.

Und nun noch einmal zurück zur Frage des Seinswerts der Atome! Er erschien als an einen Inbegriff von Bedingungen geknüpft, der sich uns zunächst als die Forderung substantialer Bestimmtheit darbot. In welchen besonderen Beziehungen diese substantiale Bestimmtheit Gestalt gewinnen mag, ob in dem physikalisch definierten Begriff der Masse oder vermittels anderer Relationen, ist eine Frage spezialwissenschaftlicher Entscheidung.

Erkenntnistheoretischen Erwägungen aber bleibt es vorbehalten zu prüfen, inwieweit die Gesetzlichkeit der Substanz eine erschöpfende Charakteristik des Atombegriffs zu liefern vermöchte. Es ist hier wichtig, zunächst eine strenge methodische Unterscheidung zu treffen. Der Begriff „Substanz“ enthält keine Angabe darüber, was beharrt. Auch fällt die Frage nach dem Ausmaß, in dem ein bestimmtes Substrat beharrt, also das „Wie viel“ der Beharrung nicht in den Bereich seiner Kompetenzen. Natürlich ist ihm auch der adäquate Maßwert der Beharrung entrückt. Vor allem aber bleibt ihm die Frage nach der Gliederung des Beharrenden unzugänglich: sein Begriff involviert keine Aussage darüber, wie sich das Beharrende verteilt, an welchen und an wie vielen Dingen es offenbar wird. Man behilft sich an diesem Punkte gern mit der Unterscheidung zwischen „Form“ und „Inhalt“ der Erfahrung. Dem Substanzsatz, so sagt man, komme nur „formale“ Bedeutung zu. Jede spezielle Aussage über Umstände, unter denen seinen Bedingungen genügt wird, betreffe im Verhältnis zu ihm „Inhalt“. Das mag, es ward oben bereits angedeutet, seine Richtigkeit haben, wenn es sich um die Frage handelt, was für einen bestimmten Umkreis naturwissenschaftlicher Probleme als Substanz zu gelten habe, etwa ob Masse, Raumerfüllung oder Arbeitswert. Das trifft aber nur sehr bedingt zu, wenn man sich das Problem in prinzipieller Form stellt: Kann überhaupt eine schlechthin ungegliederte Substanz angenommen werden? Ist es dem Begriff der Substanz nach möglich, Erhaltung, bzw. Beharrung von der Ganzheit und damit von der Gliederung des Beharrenden, mögen dessen Dimensionen welche immer sein, zu trennen? Ist die Frage zu verneinen, dann kann die Zusammengehörigkeit von Beharrung und Ganzheit nicht aus der Erfahrung stammen, so gewiß Substanz Erfahrung begründet. Die Frage ist aber zu verneinen; denn nur im Hinblick auf ein System, nur mit Bezug auf die Norm eines Systems kann von Beharrung die Rede sein. Beharrung kann nur von einem „Ganzen“ ausgesagt werden. „Ganzes“ aber und „System“, sind Wechselbegriffe. So erweist sich das System als mit der Beharrung gesetzt. Oder anders: Beharrung aussagen, heißt bereits die Norm eines Systems setzen. Nun schließt aber der Begriff der Ganzheit nach zwei Richtungen hin weitere wichtige Bestimmungen in sich. Einmal bedeutet alle Ganzheit Gliederung. Sie bedeutet Ordnung, genauer Über- und Unterordnung von Elementen, d. h. Differenzierung einer Mannigfaltigkeit, also Struktur und Gefüge. Ein Beharrendes setzen, heißt so ein strukturbestimmtes Ganzes setzen. Und das wieder ist nur möglich,

indem das Beharrende zugleich als uno intuitu überschaubar, indem es als „anschaulich“ gedacht wird. Man verstehe diesen Satz richtig. Er besagt nicht, daß die spezifische Relation, gemäß welcher der Substanzgedanke das Naturobjekt bestimmt, daß also etwa die Masse anschaulich sei. Er besagt vielmehr, daß überall da, wo die Relation „Masse“ gedacht werden muß, zugleich ein Gefüge zu setzen sei, das Ganzheit und damit Überschaubarkeit bedeutet. Er besagt, daß Beharrung nur im Hinblick auf die Idee eines Modells möglich sei, wobei natürlich die extensiven Merkmale jenes Ganzen, die Größenordnung, in der es gedacht wird, gleichgültig sind. Nur der Bezug des Atombegriffs auf das Moment der Teilbarkeit der „Materie“ legt es nahe, das Atom der Größenordnung des „Kleinen“ einzugliedern.

Von etwas „Ganzheit“ und „Überschaubarkeit“ aussagen bedeutet nun, für es einen eigenartigen Zeitmodus, eine eigentümliche Zeitgestaltung in Anspruch nehmen. Wo von einem Ganzen die Rede ist, da ist von einer wohlcharakterisierten Beziehung zwischen „Früherem“ und „Späterem“ die Rede. „Früheres“ und „Späteres“ verhalten sich hier zueinander, nicht wie zwei Punkte einer Linie, sondern wie die Funktionen zweier Glieder eines Organismus. Sie „greifen“ auf charakteristische Weise „ineinander“. Sie sind getrennt, nur so weit sie ebendadurch in bezug auf eine charakteristische Funktion vereinigt, d. h. doch wieder in einem streng definierten Sinn „gleichzeitig“ sind [1]); sie heben sich voneinander ab, soweit sie sich in einer übergreifenden Ordnung der Zeit wechselseitig bedingen. Das Ganze muß als zeitliches Gefüge erlebt werden können, so daß das „Spätere“ im „Früheren“ vorgebildet, das „Frühere“ im „Späteren“ „gegeben“ und nur insofern durch das „Spätere“ aufgehoben erscheint. Ein Ganzes hat mit bezug auf die in ihm gestaltete Zeit keinen „Anfang“ und kein „Ende“. Es ist in sich „geschlossen“. Es muß von jedem Punkte aus als Ganzes „gegeben“, überschaubar, in seiner Ganzheit, d. h. in seinem Gefüge „verständlich“ sein. Ein Ganzes setzen, heißt es als Ganzes verstehen. Das aber wieder bedeutet, Früheres und Späteres seien in ihm kraft der Einheit des zeitlichen Streckenwerts einer erlebbaren „Gegenwart“ verknüpft zu denken. Verstehen und „Sich Vergegenwärtigen“ ist dasselbe. So ist denn Ganzheit allemal eine Funktion der „Präsenz“, d. h. ihr Begriff unterliegt den Voraussetzungen,

[1]) Diese „Gleichzeitigkeit“ hat mit dem Gegenstand der relativitätstheoretischen Kritik nichts zu tun. Vgl. hierzu meine „Grundlagen der Denkpsychologie“. München 1921. S. 307 ff.

die in den Sachverhalten des Verstehens und Verstandenwerdens ihren greifbaren Ausdruck finden. Das gilt ohne jede Einschränkung auch für die Ganzheit „Atom“. Es setzen bedeutet, mit Hilfe konkreter wissenschaftlicher Einsichten und gemäß den Forderungen der Anschaulichkeit ein System von Bedingungen erfüllen, an die der denkpsychologische Sachverhalt des Verstehens gebunden ist.

Die Fäden des Beweisgangs laufen nunmehr zusammen. Das Boltzmann'sche Argument hatte die Frage nach den Beziehungen zwischen substantialem Seinswert und den Voraussetzungen der psychischen Tatsächlichkeit nahe gelegt. Sie erscheint jetzt dahin geklärt, daß sich in jenem Seinswert und dadurch in dem Gedanken des Atoms sowie in der Idee einer Atomstruktur Bedingungen der Tatsache des „Verstehens“ von Naturobjekten überhaupt ausprägen. Der Boltzmann'sche Gedanke, aus den aktuellen Bedürfnissen des mathematischen Physikers erwachsen, erfährt damit eine bedeutsame erkenntnistheoretische Ergänzung. Der Sinn der Differenzialgleichungen, so dürfen wir sagen, fordert das Atom, sofern sich in jenem Sinn der Begriff der Naturerkenntnis überhaupt ausprägt. Sie gewinnen ihren naturwissenschaftlichen Bezug nur durch ihre Zuordnung zur Idee eines bestimmt charakterisierten Substrates. Sie müssen einen besonderen Gegebenheitsmodus verkörpern, — denjenigen, als dessen Gesetz wir die strukturbestimmte und anschauungsbezogene, im Sinne der Ganzheitsnorm, d. h. „präsentiell“ gegliederte Substanz kennen gelernt hatten. Anschauungsbezug und Ganzheitsbestimmtheit der Substanz bedeuten dasselbe. Sie sind Bedingungen, gemäß welchen die Substanz das Atom und dessen Seinswert bestimmt. Anschauungsbezug und Ganzheitsbestimmtheit bedeuten aber zugleich auch Gegebenheitsbezug. Der Bezug auf Gegebenheiten bestimmter Art determiniert erst die Substanz im Sinne eines Ganzheitswerts. Erst als Ganzheitswert aber konstituiert sie das Atom und verleiht diesem wieder seinen bezeichnenden Seins- und Gegebenheitscharakter. — Allein, so fragt man, haben angesichts dieser Überlegungen die funktionalen oder genauer gesagt die reinen Zustandsbegriffe in der Physik kein Daseinsrecht? Wie steht es um den methodischen Sinn der Thermodynamik, wie um die sachliche Möglichkeit so schwerwiegender Begriffe, wie „Feld“? Die Fragen sind, zum mindesten implicite, bereits erledigt. Weder hier noch dort erschöpft man sich in Aussagen über bloße Sinnbeziehungen. Weder hier noch dort handelt es sich auch um die Konstatierung rein mathematischer Ordnungsbezüge. In dem einen

wie in dem anderen Fall ergehen vielmehr Urteile, als deren wesentliches Bestimmungselement der Begriff der Natur erscheint. Mag also auch die Form der Aussagen grob-atomistischen Auffassungen gegenüber noch so sublimiert erscheinen, den Bezug auf die Bedingungen der Naturerkenntnis vermögen sie nicht zu verleugnen. Es gibt keine Konstatierung eines Zustands, der nicht räumliche und zeitliche Lokalisation mit Bezug auf die Idee einer gegenständlichen Ordnung natürlicher Veränderungen in sich schlösse; keine Wärmeleitungsgleichung, die nicht irgendwo auf den Gedanken einer „endlichen Zahl von Elementarkörperchen, welche nach gewissen einfachen Gesetzen aufeinander wirken", zurückgreifen müßte, um sodann „die Limite bei Vermehrung der Zahl derselben" zu suchen [1]). Es kann keinen Begriff mit dem Anspruch auf naturwissenschaftliche Relevanz geben, der nicht den Bedingungen des Substanzsatzes und den an ihn geknüpften Konsequenzen mittelbar oder unmittelbar genügte. Die Zustandsbegriffe verhalten sich in dieser Hinsicht nicht wesentlich anders wie etwa der des „Kraftpunkts": sie emanzipieren sich zwar aus gewichtigen argumentationstechnischen Gründen in einem gewissen Umfang von dem Motiv des Atoms, aber sie unterliegen gleich diesem selbst dem höchsten Gesetz naturwissenschaftlicher Bestimmtheit. Wie sehr denn auch innerhalb der modernen Naturforschung die Motive auseinanderstreben mögen, in dem Bezug auf das Gesetz der Substanz, und damit auf die letzten Voraussetzungen des Atombegriffs finden sie sich immer wieder zusammen. Es ist nun zugleich das Gesetz dessen, was sich uns als ‚Seinswert" des Atoms darstellte. Und so erweist sich dieser Seinswert in der Tat als durch den Begriff des Atoms selbst gefordert, d. h. mit dessen methodischer Funktion und dessen qualitativen Bestimmungen unaufhebbar verknüpft. Nur in Rücksicht auf solche Verknüpfung ist der Seinswert als begrifflich isolierter Bestand überhaupt erst möglich. Er betrifft das Sein der Qualitäten des Atoms, sofern diese eben Qualitäten des Atoms bedeuten. — Allein, man fragt auch nach der besonderen Beschaffenheit dieses Seinswerts, nach dessen Wirklichkeitsmodus. Die Frage ward bereits gestreift, als wir den Gedanken, die „bildhafte" Beschaffenheit des Atoms könnte dessen Seinswert beeinträchtigen, ablehnten. Wir dürfen jetzt den Begriff der „Bildhaftigkeit" des Atoms überhaupt in Zweifel ziehen. Dabei übergehen wir die handgreiflichen Mängel des Begriffs „Bild". Wir stellen nur fest:

[1]) Vgl. Boltzmann, a. a. O.

Dem „Seinswert" des Atoms muß derselbe Wirklichkeitscharakter eigen sein, den jede Konstatierung einer naturgesetzlichen Beziehung, jede Einsicht in naturwissenschaftliche „Wahrheit" voraussetzt. Die Annahme eines höheren Wirklichkeitswerts müßte — wenn solche Abstufungen überhaupt denkbar sind — in die gänzlich sinnleere und wissenschaftsfremde Zone einer materialistischen Metaphysik hineinführen; die Herabsetzung des Wirklichkeitswerts aber — und hierher gehört der Satz von der Bildhaftigkeit des Atoms— würde den gegenständlichen Sinn naturwissenschaftlicher Einsicht überhaupt gefährden. Dient das Atom den Zwecken dieser Einsicht, dann muß auch sein Seinswert den in jener Einsicht wirksamen Bedingungen entsprechen. Das Atom muß dem Rahmen eingegliedert bleiben, der durch die Korrelation von Wahrheitsanspruch und Wirklichkeitsbezug naturwissenschaftlicher Feststellungen gegeben ist. Möglich zwar, daß sein Wirklichkeitswert stets ein „angenommener" bleibt. Aber hinter dem Sinn solcher Annahme steht der Erkenntnisanspruch naturwissenschaftlicher Objektivität. Diesem Erkenntnisanspruch ist der Seinswert des Atoms notwendig angepaßt.

Und nun lenkt der Beweisgang zurück zum Anlaß unserer Erwägungen: zur Byk'schen Annahme einer im Inneren des Atoms herrschenden nichteuklidischen Raumgesetzlichkeit. Ist sie mit dem Begriff des Atoms vereinbar? Es bedeutet eine rein physikalische Angelegenheit, zu entscheiden, in welchem Umfang die Mannigfaltigkeit physikalischer Teilprobleme durch die Annahme einer nichteuklidischen Maßgesetzlichkeit zu systematischer Einheit gebracht, d. h. der Erkenntnis erschlossen werden könne. Vorab freilich bedürfte der Begriff eines „Inneren" der Atome noch einer vollständigen theoretischen Klärung, d. h. der restlosen Auflösung in definierte Beziehungen. Erst wenn diese gelungen ist, kann sich zeigen, wie der Gedanke einer nichteuklidischen Raumgesetzlichkeit mit der unabweisbaren Idee des „Seinswerts" des Atoms, d. h. mit dessen substantialer Strukturgesetzlichkeit in Einklang zu bringen sei; wie er sich dem Rahmen einfügen mag, der durch den Begriff des Atoms gesteckt ist; in welchem Umfang die Forderung einer nichteuklidischen Raumgesetzlichkeit im Atominnern auf eine „Atomstruktur" abgebildet werden, in welchem Umfange man sich von „speziellen Strukturannahmen für das Atom" wirklich „frei machen" könne. Denn immer bleibt das Atom eine substantiale Strukturganzheit, eine Funktion der „Substanz" in die „Präsenz". Struktur und Bestand müssen an ihm aufeinanderbezogen und gerade in solchem Wechselbezug auch wieder unterschieden werden. —

Und schließlich die allgemeinen erkenntnistheoretischen Folgerungen: Der Begriff des Atoms bedeutet mehr als die Erfüllung einer bloßen Forderung der Zweckmäßigkeit. Er genügt seinem allgemeinsten Plane nach als substantialer Strukturbestand der Theorie der Erfahrung selbst. Diese gibt keine Antworten auf Fragen der Naturwissenschaft, wohl aber auf Fragen, die in der Tatsache der Naturwissenschaft begründet sind. Darum verweist das Problem des Atoms allenthalben auf eine Theorie der Erfahrung. Dieser selbst aber erschließen sich in Rücksicht auf den Begriff des Atoms neue und bedeutsame Ausblicke. Sie wird vor allem ihr Verhältnis zum Problem der Psychologie zu revidieren haben. Der Begriff der Präsenz muß sich vermittels der Ideen von Struktur und Ganzheit dem Kreis ihrer Erwägungen einfügen, und damit die Frage des Verstehens im vollen Umfang ihrer Voraussetzungen für sie aktuell werden. Nicht psychologischen Entscheidungen soll damit die Theorie der Erfahrung unterworfen werden. Es soll im Gegenteil das Problem der psychologischen Entscheidungen, wenn man will: der Begriff der psychischen Tatsache jener Theorie organisch eingegliedert und damit deren Fragestellung eine neue Richtung gegeben werden. Erst wenn das geschehen, ist die Erkenntnislehre gerüstet, nicht nur das Problem des Atoms zu bewältigen, sondern vor allem die charakteristische, hier positiv, dort negativ gestaltete Beziehung zwischen physikalischer Erkenntnis und sinnlicher Wahrnehmung zu umspannen. Dann erst wird sie dem Geschäft, welches nach Helmholtz' Ausspruch „für immer der Philosophie verbleiben wird und dem sich kein Zeitalter ungestraft wird entziehen können", gewachsen sein: den Grad der Berechtigung des Wissens aus Erfahrung und dessen Stellung in einem System möglicher Erkenntnis zu prüfen.

Transszendent und Transszendental.

Von

Hinrich Knittermeyer.

Die religionsphilosophische Fragestellung begegnet solange keiner grundsätzlichen Schwierigkeit, als die Religion — ob ausdrücklich oder faktisch — in die „Grenzen der Humanität" oder in die „Grenzen der Vernunft" einbezogen erscheint. Solange daher Vernunft, Humanität, Kultur oder was man an deren Stelle zu setzen für gut findet, als Gesamtausdruck menschlicher Existenz und menschlicher Betätigung unangefochten in ihren Grenzen alle bestehenden oder etwa neu auftauchenden Spannungen und Widersprüche zur Entscheidung bringen darf, wird die Religionsphilosophie als eine Richtung, allenfalls als Wurzel oder Abschluß der Philosophie überhaupt sich zur Geltung zu bringen streben. Dabei wird es von der Gesamthaltung der Philosophie abhängen, wie im besonderen das Problem der Religionsphilosophie sich stellen und gelöst werden wird.

In dem Augenblick aber, wo der Bestand der Humanität in seinen Grundlagen wankt und der Transszendenzanspruch der Religion eine zerbrochene Kultur mit „Offenbarungs"gewalt überkommt, ist die Naivetät aller — auch der angeblich „kritischen" — Versuche einer rationalen Sinngebung der religiösen Wirklichkeit aufgedeckt. Und auch ein Sichzurückziehen ins Irrationale ist jenem „Anderen" gegenüber nur eine Ausflucht, die grundsätzlich ohne Bedeutung ist. Ob man nach einem „religiösen a priori" fahndet oder nach einer psychologischen Qualität, Gestalt oder Funktion, ob man konstruktiv oder „phänomenologisch", idealistisch oder empirisch verfährt, bleibt gleichgültig gegenüber der Unzugänglichkeit des „Jenseitigen" für jede wie immer geartete Erfassung.

Gewiß ist durch solche vorerst noch gänzlich ungeprüfte Abgrenzung keiner der gekennzeichneten Wege einer Religionsphilosophie gänzlich des Gegenstandes entleert. Faktisch ist die Religion,

auch wenn sie „substantiell“ dem „Jenseits“ zugehört, mannigfach in die humane Wirklichkeit verflochten. So wenig daher die Religionsgeschichte gegenstandslos wird, wenn sich zeigt, daß es Geschichte von Religion als Offenbarung nicht geben kann, so wenig wird die Religionsphilosophie gegenstandslos, da sie zum mindesten auf eben diese Religionsgeschichte bezogen werden darf. Nur können alle etwa so versuchten Lösungen immer nur die Frage nach dem Sinn der Humanität ermessen, nicht aber den in der Transszendenz sich bezeugenden wesentlichen Gehalt der Religion betreffen.

Aber diese zunächst sehr einfach scheinende Abgrenzung hält einer ernsteren Erwägung nicht stand. Die scheinbar so selbstverständlich sich ergebende Selbstbeschränkung der Religionsphilosophie auf den Bereich der „in den Grenzen der Humanität“ sich bezeugenden Auswirkungen der Religion und der damit gegebene Abweis aller über diese Grenzen hinausgreifenden Ansprüche setzen ein Urteil über die wesentliche Jenseitigkeit der Religion voraus, das zwar auf das Wunder des Glaubens sich stützt, aber in jeder — auch negativen — philosophischen Auswertung ganz bestimmte sachliche und methodische Entscheidungen über eben diese Philosophie im Gefolge hat. Eine solche Relation des Transszendenten zum Immanenten führt für beide — jedenfalls aber für die Sinnerwägung im Bereich des Immanenten — die gefährlichsten Paradoxien mit sich. Der gar nicht „antiquierte“ (so Keyserling) Konflikt zwischen „Glauben“ und „Wissen“ bricht über den Voraussetzungen der gegenwärtigen Geisteshaltung mit derselben ungeminderten Schärfe auf, wie er die Geschichte der Transszendentalphilosophie und der theologischen Dogmatik beherrscht. Was in der Religionsphilosophie durch ihre gegenständliche Erfüllung als verborgene Zwiespältigkeit mitgesetzt ist, wird in Transszendentalphilosophie und Theologie auch als formale Paradoxie offenbar. Dort sucht das Denken nach seiner transszendenten Verbürgung, hier verlangt der „Glaube“ nach rationalen Symbolen, Gleichnissen, „Spuren“, oder gar nach Beweisen und Sicherstellungen.

Ist aus den Bedingungen unseres Denkens heraus eine Lösung oder auch nur Klärung dieser Paradoxie grundsätzlich möglich? Diese Frage stellt sich dem harten Existenzkampf unserer Zeit nicht aus irgendeinem spekulativen Überschwang heraus, sondern sie ist — gestellt oder nicht gestellt — unsere Existenzfrage selbst. Denn ein wie kaum je von der Autonomie der Humanität erfülltes Geschlecht sieht sich vor die es gänzlich überwältigende „Tatsache“ der „Offenbarung“ gestellt. Wie soll es sich in dieser Lage behaupten? Oder was wird in dieser Lage aus ihm? Das läßt sich zunächst nur fragen. Doch können wir uns der Verantwortung solcher Fragestellung nicht entziehen; wie wenig wir ihr auch gewachsen sein mögen.

* * *

Kant unterscheidet in der Kritik der reinen Vernunft ([2]352 f.) transszendental und transszendent auf eindeutige Weise. Der „über die Erfahrungsgrenze hinausreichende Gebrauch“ der „Grundsätze des reinen Verstandes“ wird transszendental genannt. Dieser „Gebrauch“ ist vielmehr ein „Mißbrauch“; als solcher aber darf er als transszendental bezeichnet werden, weil er durch die transszendentale Rechenschaftsablegung der Kritik sich als Mißbrauch enthüllt. „Ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar sie zu überschreiten gebietet, heißt transszendent.“ Die Transszendenz mutet uns zu, „alle jene Grenzpfähle niederzureißen und uns einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarkation erkennt, anzumaßen“. Dies, daß mit vollem Bewußtsein ein ganz neuer Boden uns zugemutet wird, trifft aufs genaueste den Sinn von Transszendenz, wie er heute etwa von Barth und Gogarten leidenschaftlich erneuert wird. Hier reißt die Transszendenz alle „Grenzpfähle“ nieder, mit denen ein angeblich „kritisches“ Bewußtsein ihr geordnete Bahnen abstecken möchte. Hier tritt die Transzendenz mit wuchtiger Anklage gegen alle rationalen Abschwächungen ihres entscheidenden Sinnes auf. Sie gibt sich ebenso wenig mit der bloßen Umkehrung des Rationalismus zufrieden. Die Flucht in die via negationis des Irrationalen befreit auf keine Weise von der durchschauten Unzulänglichkeit der via positionis gegenüber dem alle Position übertreffenden Jenseitigen. Die Transszendenz vertritt nicht nur ein „Anderes“, sie ist nicht bloß die Transszendenz irgendeiner „besonderen“ Sphäre, sie ist das „Andere“ allen Sphären gegenüber, ja sie ist ein „All der Realität“, demgegenüber alle menschlich faßbare Allheit zu kläglicher Besonderheit wird. Keine menschenmögliche Verwirklichung oder Entwirklichung führt an die Schwelle dieser Überwirklichkeit, die doch alles gegensätzlich uns umfangende Leben überschattet.

Gleichwohl bleibt auch dieser Versuch, die gänzliche Unberührbarkeit des Transzendenten vom Menschen her zu behaupten, in der Dialektik der Gegensätzlichkeit stecken. Barth

spricht ausdrücklich im Gegensatz zur „dogmatischen“ und „mystischen“ von der „dialektischen“ Methode, um freilich sogleich auch darin als echter Dialektiker sich zu bezeugen, daß er diese Methode als „Methode“ wiederum preisgibt und ihre grundsätzliche Unzulänglichkeit dem in ihr Gemeinten gegenüber behauptet. Aber das ließe sich ins Unendliche fortsetzen, ohne daß man dem Zirkel der Dialektik zu entrinnen vermöchte. Entscheidend ist, daß Barth faktisch auf der via dialectica sich bewegt und die Methode — nicht zwar einer Realisierung durch die Gegensätze hindurch, sondern — des sic et non befolgt. Nun kann aber das Alter dieser Methode gerade auf dem Gebiete der theologischen Erörterung nicht für die Mängel entschädigen, die sie mit jeder anderen gemein hat. Jedes sic et non, das einem sie beide überspannenden Transszendenten gegenüber ohne weiteres zum Sowohl — als auch wird, ermöglicht es, in immer neuen Abwandlungen die Übermacht des Transszendenten — wenigstens in weitgreifenden Negationen — spürbar zu machen; ein Vorzug, von dem ja Barth in ausgiebigem Maße Gebrauch macht. Aber der Gegensatz oder der Widerspruch als das Grundelement der Dialektik bleibt ein menschliches Werkzeug und gilt daher um nichts mehr als irgendein anderes menschliches Werkzeug.

Jüngst ist auf das gerade in dieser Hinsicht dialektische Gepräge der paulinischen Briefe hingewiesen [1]). Und auch sonst wäre an Zeugnissen dafür kein Mangel, daß die dialektische Sprache den Spannungen großer Theologen, ja prophetischer Religionserneuerer zum Ausdruck hilft. Aber zwischen dem, was hier statthat, und dem, was die Asketik des Transszendenzbewußtseins zu ihrer dialektischen Unterbauung bewegt, ist ein folgenschwerer Unterschied. Dort ist die Dialektik Äußerung einer Glaubensrealität, die — das ist bei Paulus weithin der Fall — in einer überkommenen oder aus der Umwelt ihr entgegenwachsenden Sprache sich Luft macht und dabei nicht leicht den Ausschlag von Tod zu Leben und von Sünde zu Gnade verkürzen wird. Hier aber ist die Dialektik nur das Mittel, um den Horizont von aller menschlichen Bedingtheit frei zu machen und dann wie durch ein Zauberwort die „Offenbarung“ oder gar „Jesus Christus“ über der zerbrochenen Welt auferstehen zu lassen. Die Dialektik als Mittel, um die Transszendenz zu erzwingen, ist um nichts besser als irgendein anderes Mittel, löst im Gegenteil gerade durch die ihr einwohnende technische Überlegenheit schwerste Gefahren aus. Auch die neueste Wendung, die Transszendenz auf irgendeine menschliche Weise zu vermitteln und dann wohl gar die eben gemachten Ansprüche mit überlegener Selbsterkenntnis wieder preiszugeben, hilft über die grundsätzliche Aussichtslosigkeit jedes solchen Versuchs nicht hinweg.

[1]) H. Leisegang, Paulus als Denker. Leipzig 1923.

Die „Philosophie“ der Transszendenz, ob man sich ihrer thetisch, antithetisch oder dialektisch entledigt, ist in sich selbst widersprechend. Jedes Eingehen auf eine solche Methode schränkt die Religion in die Grenzen der Humanität ein, leistet also das, was um jeden Preis vermieden werden sollte, wo die Transszendenz ernst genommen wird.

* * *

Das Faktum jeder solchen Erörterung über die Möglichkeit oder Nichtmöglichkeit einer Erfassung des Transszendenten aber unterliegt selbst dem gleichen verhängnisvollen Widerspruch und zwingt uns, uns mit diesem schlichten Abweis nicht zu bescheiden.

Zuvörderst könnte man indessen die Situation umkehren. Vielleicht führt uns diese Umkehrung der bisher beobachteten Fragestellung noch entscheidender auf den Sinn dieser „Paradoxie“. Es ist auf den grundsätzlichen Unterschied des Transszendentalen und Transszendenten bislang nur einseitig hingewiesen. Führt nicht aber gerade ein volles „Ernstnehmen“ des Transszendenten auf der andern Seite zu einer wesentlichen Verschärfung der transszendentalen Aufgabe der Philosophie?

Es bleibt Cohens historisches Verdienst um die Kanterneuerung, daß er sie unter den Gesichtswinkel des Transszendentalen rückte. Gleichwohl stand bei ihm die Interpretation dieses Grundbegriffs der Kantischen Philosophie unter einem zeitgeschichtlichen Vorurteil, in das die Gegenwart sich nicht mehr hineinschränken will und das den wirklichen Ansprüchen der Synthesis a priori Kants nicht gerecht wird. Cohen sieht in dem Transszendentalen geradezu den Bezug der apriorischen Grundlegungen der Philosophie auf das „Faktum der Wissenschaften“ verbürgt. Für die theoretische Philosophie meint er dafür die einwandfreien Zeugnisse Kants beigebracht zu haben, während er in der Mißachtung der strengen „transszendentalen“ Richtlinien gerade die grundsätzliche Schwäche seiner Ethik und Ästhetik aufdecken zu können glaubt. Wie indessen der Begriff des Transszendentalen, über dessen historische Tragweite Kant nicht im Unklaren war, zu einer solchen Bedeutung kommen sollte, ist schlechterdings unbegreiflich. Wer Kants Transszendentalphilosophie auf Grund dieser Definition des Transszendentalen durchdenkt, kommt be-

reits rein terminologisch in ein undurchdringliches Dickicht hinein[1]). Cohen selbst stellt notgedrungen fest, daß vielerorts das „Transszendentale“ statt des Wissenschaftskritischen das Metaphysische alten Schlages bedeutet. Daß Kant aber gerade den Begriff, in dem sich für ihn der Sinn des kritischen Philosophierens am innerlichsten ausprägt, in lässiger Doppeldeutigkeit gebraucht haben sollte, ist nicht weniger unbegreiflich. Kant, der bei der Einführung des Wortes „Idee“ genaue Rechenschaft über sein terminologisches Verfahren gibt, hat im Transszendentalen unter keinen Umständen ein gegen dessen historischen Sinn gleichgültiges, nur ihm eigentümliches und wohl gar durch den Eindruck der Newtonschen Wissenschaft hervorgerufenes systematisches Motiv ausdrücken können. Er hat den historischen Begriff des Transszendentalen, wie er ihm, versteckt und verkümmert freilich, in seinen Vorlesungshandbüchern noch begegnete, aufgenommen, um ihn aus dem Geiste seiner Kritik umzuschaffen und aus seiner dogmatischen Verfestigung für eine neue geschichtliche Aufgabe zu befreien.

Wenn daher Kant gelegentlich den „transszendentalen“ Idealismus ob seiner faktischen Mißverstandenheit durch den „kritischen“ zu ersetzen vorschlägt, so läuft das gewiß nicht auf eine Gleichsetzung von „transszendental“ und „kritisch“ hinaus. So eindeutig, wie er die Aufgabe der „Kritik“ von der der „Transszendentalphilosophie“ scheidet, gerade so eindeutig bleiben die Begriffe des „Kritischen“ und des „Transszendentalen“ geschieden. Die „Krisis“ ist eine Reinigung. Sie ist der „wahre Gerichtshof für alle Streitigkeiten“ der reinen Vernunft und sie ist im besonderen das Gericht über eine ganz besondere Synthesis a priori aus bloßen Begriffen. Gerade als solche kann sie nur „Propädeutik zum System der reinen Vernunft“ sein und weist aus sich selbst auf eine Aufgabe hin, für die sie nur die Voraussetzungen schafft. Diese Aufgabe aber ist im Begriff des „Transszendentalen“ am weitgreifendsten und tiefgründigsten gestellt. „Ich nenne alle Erkenntnis transszendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.

[1]) A. Gideon hat in seiner Dissertation den gutgläubigen Versuch gemacht, den Sprachgebrauch der Kritik der reinen Vernunft daraufhin zu untersuchen („Der Begriff transszendental in Kants Kritik der reinen Vernunft.“ Marburg 1903); er kommt dabei zur Feststellung einer Unzahl z. T. gegensätzlichster Bedeutungen, die Kant nicht selten in einem Satz durcheinanderwirft.

Ein System solcher Begriffe würde Transszendentalphilosophie heißen.“

Die Tragweite dieses Satzes läßt sich am ehesten durch eine kurze historische Erinnerung erfassen. Der Terminus transszendental entstammt der mittelalterlichen Scholastik. Seine Wurzeln liegen in der Augustinischen Übersetzung des Plotinischen ἐπέκεινα mit transcendere. Das Plotinische ἐπέκεινα aber geht auf den Platonischen Staat zurück. Diese Entwicklungslinie, die terminologisch von Platon bis zu Kant in unverletzter Kontinuität sich herstellen läßt, besteht auch begriffsgeschichtlich zu Recht [1]).

Zwei Gesichtspunkte sind dabei vor allem auseinanderzuhalten und zusammenzuschauen. Das ἐπέκεινα Platons steht als das ἀνυπόθετον den ὑποθέσεις der einzelnen Erkenntnisansätze gegenüber. Ebenso ist in der mittelalterlichen Metaphysik das transcendens, d. h. die begriffliche Auszeichnung des unum, verum, bonum (um der Einfachheit halber auf diese gebräuchlichste Zahl der „Transszendentien“ uns zu beschränken), das Überkategoriale, das alle Kategorien Durchwirkende. In den Kategorien kommen die allgemeinsten Gattungen des Gegenständlichen zu ihrer Bestimmung; das transcendens greift über diesen gegenständlichen Bezug hinaus; ihm wohnt keinerlei „determinierende“ Kraft inne, soweit der „Gegenstand“ in Frage steht. Wohl aber bringen die Transszendentien (nicht secundum rem, sondern secundum rationem) die immanenten Attribute aller Gegenstandserkenntnis zum Ausdruck.

Damit ist schon eine unmittelbare Beziehung zur Kantischen Definition des Transszendentalen hergestellt. Wenn Kant im § 12 der Kritik der reinen Vernunft unter Bezugnahme auf die scholastische Lehre — die ihm aber jedenfalls nur aus der zeitgenössischen Literatur bekannt war — die „vermeintlich transszendentalen Prädikate der Dinge“ nur als „logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntnis der Dinge überhaupt“ gelten lassen will, so nimmt er damit tatsächlich den eigensten methodischen Sinn dieser Begriffsbildung auf der Höhe der Scholastik auf; obzwar man gewiß sich dessen bewußt bleiben muß, daß der „Erkenntnis“begriff Kants von dem der Scholastik grundsätzlich geschieden ist.

Das Motiv der „Kritik“ betrifft die Revolution des Erkennt-

[1]) Über den terminologischen Zusammenhang unterrichtet meine Dissertation „Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant“. Marburg 1920.

nisbegriffs. Das Motiv der Transszendentalphilosophie geht — auf der andern Seite im Gegensatz zur Philosophie des „Gegenstands", zur „Metaphysik der Natur" und „der Sitten" — auf die innere Systematik der Erkenntnis des Gegenstandes überhaupt. Das bringt als „allgemeine Aufgabe" die Frage: „Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?" zum Bewußtsein; und das führt im Verfolg dieser Aufgabe die „Verbindlichkeit" für die Transszendentalphilosophie mit sich, „ihre Begriffe nach einem Prinzip aufzusuchen, weil sie aus dem Verstande als absoluter Einheit rein und unvermischt entspringen und daher selbst nach einem Begriffe oder Idee unter sich zusammenhängen müssen". Die besondere Fassung dieses Satzes drängt freilich den Zweifel auf, ob der „Verstand" diese „absolute Einheit" sein kann und ob infolgedessen eine „transszendentale Deduktion der Kategorien" — zumal in der Ausführung, die Kant ihr angedeihen läßt — nicht eine verhängnisvolle Beschränkung oder Verengung der transszendentalen Aufgabe bedeutet; ob nicht genau an diesem Punkte die Transszendentalphilosophie zu dem Zwitterding einer transszendentalen Kritik des „theoretischen" Bewußtseins sich entwickelt, dem dann eine „praktische" und schließlich „ästhetisch-teleologische" Sphäre sich entgegen- und wohl gar überordnet und dem damit am Ende eine neue, sehr viel weitergreifende transszendentale Aufgabe sich stellt, wie Kant sie in seinen letzten Lebensjahren vergeblich zu bewältigen suchte. Aber dieser Zweifel, der sich gegen die besondere Durchführung des transszendentalen Entwurfs Kants richtet, kann in seinen Folgen durchgedacht die soeben umrissene Abzweckung der Transszendentalphilosophie nur um so einleuchtender machen. „Nicht eine jede Erkenntnis a priori" kann transzendental heißen; nicht der „Raum" oder „irgendeine geometrische Bestimmung desselben a priori" ist eine „transszendentale Vorstellung", nicht — könnte man fortfahren — die bestimmte Kategorie ist ein transszendentaler Begriff, sondern nur die „Erkenntnis a priori", „dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind". Der transszendentale Gesichtspunkt fordert die Erhebung über die ὑποθέσεις der Erfahrungswissenschaften, er „betrifft nicht die Beziehung der Erkenntnisse auf ihren Gegenstand", sondern er führt in die Gesetzlichkeit der Erkenntnis als Erkenntnis hinein; in ihm eröffnet sich die Fragestellung einer „Wissenschaftslehre" oder einer „Logik der Philosophie".

Schon das Platonische ἐπέκεινα will aber noch unter eine

tiefere Betrachtung gerückt werden. Die „Idee des Guten" greift nicht bloß formal über die idealen Wissenschaftsgrundlegungen (um nur diese eine Seite der Platonischen Idee herauszuheben) hinaus, indem sie gleichsam die Monarchie des „Logischen selbst" durch sich verbürgt und darstellt, sondern sie ist darin zugleich Ausdruck einer „metaphysischen" Schöpfungsmacht, vielleicht gar „transszendenter" Urgrund in sich selbst. Die „Idee des Guten" ist nicht bloß der kaum sichtbare Gipfel einer ansteigenden Linie, Ausdruck souveräner Reinheit und jenseitiger Unberührtheit, sie ist durchaus auch der Ursprung einer absteigenden Linie, aus dem allem Niederen erst Wesen und Wachstum zukommt. Am „überhimmlischen Ort" „befiedert" sich im Umschwung des Weltlaufs immer wieder alles in den Kosmos gebannte, also von „dort" Entsprungene; in dem Übersein der Idee des Guten empfängt die „Gemeinschaft" der Sonderideen erst ihre zeugende Macht. Die ursprüngliche Schau gibt dem spannungsreichen Ideendenken erst seine autonome Gewißheit. Die Anamnesis erst verbürgt die „Wissenschaft". Die „Dialektik" kann sich nur auf den Wegen des Seins wissen, weil der transszendente Ursprung in ihr sich bekundet. Die politische Kritik kann nur von solch unerbittlicher Härte und bewegender Entschiedenheit sein, weil als ihr Nerv die Idee des Guten sich auswirkt. Die Ideenlehre hat nur solange Bestand, als sie „Transszendentalphilosophie" in dem so bedeuteten Sinn ist. Wo diese ihre jenseitige Bindung fehlt oder gelockert ist, ist sie wesentlich zerbrochen und der Auflösung preisgegeben, wie das Beispiel des Aristoteles es bezeugt [1]).

Diese andere Seite der „transszendentalen" Grundlegung tritt noch viel mächtiger in der mittelalterlichen Metaphysik zutage. Vielleicht ist bei Platon doch die ἀνάβασις das Beherrschende, die Sehnsucht hinauf zur strahlenden — aber doch eben strahlenden — Sonne. Für die christliche Welt ist das Transszendente als wirkende Kraft „offenbar" geworden. Gott ist Mensch, ist „dieser einzige Mensch Jesus von Nazareth" geworden. Das Jenseits greift unmittelbar zeugniskräftig in das menschliche Geschehen ein. Es ist aus der Sphäre der Spekulation befreit und in voller Anschaulichkeit unter die Menschen getreten und bestimmt das Leben in seiner konkreten Gestalt.

Für Platon eröffnet das Denken oder die Schau durch Erscheinungswelt und Ideenordnung hindurch den Zugang zum Ursprung, der dann freilich auch weltverwandelnder Ursprung wird.

[1]) Die Darstellung Jaegers (Aristoteles. Berlin 1923) macht das entwicklungsgeschichtlich deutlich.

Das Mittelalter setzt dagegen ein mit einer transszendenten Tatsache, ihm ist der Weg der Philosophie nicht die die Sicht erst eröffnende „Durchschau“, sondern das Jenseits ist vorausgesetzt und bildet sich für die transszendentalphilosophische Besinnung nur ab; die göttliche Trinität spiegelt sich in der dunklen „Spur“ des transszendentalen Dreiklangs. Jedenfalls aber ist das auch bei jedem Verzicht auf wirkliche Aufrollung der methodischen Fragestellung der mittelalterlichen Metaphysik deutlich, daß hier das zweite Motiv der Transszendentalphilosophie, die Bindung und Sicherung alles Menschlichen im Transszendenten weit entscheidender noch als bei Platon mitwirkt.

Vielleicht wird dem Mittelalter gegenüber die Berechtigung, von Transszendentalphilosophie zu sprechen, grundsätzlich bezweifelt. Indessen historisch ist die Differenz von transszendent und transszendental eine rein grammatische. Hier gilt sachlich jene Kantische Scheidung. Der Terminus des Transszendentalen wird da von uns gebraucht, wo das logische Interesse zu einem Anstieg zu oder zu einer Herleitung aus dem Transszendenten führt. Nur wer dem Mittelalter jedes logisch-philosophische Eigeninteresse abspricht, könnte daher seiner Metaphysik, insoweit sie sich in den Transszendentien verankert, auch den Namen der Transszendentalphilosophie streitig machen.

Daß bei Kant dieser Begriff eine sehr eigentümliche und sehr andersartige Prägung empfängt, wird gerade diesem zweiten Motiv gegenüber deutlich. Um dies Eigentümliche in seiner ganzen Tragweite zu ermessen, ist es aber doppelt wichtig, sich vor Augen zu halten, daß Transszendentalphilosophie als solche nicht eine Kantische Entdeckung, sondern ein nie ganz verlorengegangenes Anliegen der abendländischen Philosophie überhaupt war.

Auch bei Kant ist der Rückgang aufs Transszendentale mehr als eine letzte logische Selbstsicherung. Die transszendentale Rechtfertigung allein gewährleistet den sinnvollen Bezug des Apriori auf die Gegenstände der Erfahrung. Gegenüber dem Mittelalter ist die gänzlich verwandelte Schätzung der Erfahrungswelt des Menschen im weitesten Sinn eingetreten. Und wie dem deutschen Denken seit Nicolaus Cusanus und Leibniz die Inbeziehungsetzung von „Humanität“ und „Glaube“ am Herzen lag, so ruht auch Kant nicht eher, als bis er die radikale Gründung der Erfahrung vollzogen hat, die nicht anders als durch transszendentale Besinnung geschehen kann.

Der Sinncharakter des Transszendentalen darf dabei nicht um den von ihm eingeschlossenen Nerv des Transszendenten gebracht werden. Transszendentale Rechtfertigung besagt durchaus, daß das Bedingte im Unbedingten allein gegründet werden kann. Diese zweite Seite der Transszendentalphilosophie gipfelt bei Kant in der „Idee von einem All der Realität“, die als „transszendentales Substratum“ allem „Denken der Gegenstände überhaupt“ und zwar „als das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist“, zugrunde liegt. Die transszendentale Dialektik bedeutet in logischer wie in gegenständlicher Rücksicht durchaus den Höhepunkt der Transszendentalphilosophie; und nur die Kampfstellung gegen die transszendentalphilosophische Dogmatik zuletzt der Wolffischen Schule kann das äußerlich verkennen lassen. Die Transszendentalphilosophie realisiert sich für Kant tatsächlich als transszendentale Kritik. Das bedingt weithin ihre transszendentalphilosophische Unentschiedenheit im systematischen Betracht; es ermöglichte aber ebenso sehr ihre zeitgeschichtliche Durchschlagskraft den verstiegenen Ansprüchen jener Dogmatik gegenüber.

Für die Geschichte der Transszendentalphilosophie bedeutet die kritische Haltung Kants das Entscheidende. Das transszendentale Substrat ist für die Philosophie nicht gegenständlich realisierbar. Wäre es das, so wäre es außerstande das zu leisten, was gerade transszendental erfordert ist. Es würde selbst in die Bedingtheit der rationalen Satzung einbezogen und vermöchte nicht das Verfahren der Rationalität überhaupt aus sich zu rechtfertigen. Wollte man von der transszendentalen Idee eines Alls der Realität einen „Gebrauch“ machen (welches Wort bei Kant überall in terminologischer Bestimmtheit gegenständliche Realisierung besagt), und es als „Gegenstand“ einer „transszendentalen Theologie“ „Gott“ nennen, so würde man den kritischen Sinn des Transszendentalen preisgeben. „Denn die Vernunft legte sie nur als den Begriff von aller Realität der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß alle diese Realität objektiv gegeben sei und selbst ein Ding ausmache“. Nur diese kritische Entschlossenheit läßt uns in Kant sowohl der griechischen wie der scholastischen Haltung gegenüber eine historische Umwertung der Transszendentalphilosophie sich vollziehen sehen, die wir schärfstens im Auge behalten müssen, wenn wir uns der Lockung entziehen wollen, Hegel als den eigentlichen Höhepunkt der deutschen Transszendentalphilosophie zu begreifen.

Diese Lockung besteht nicht ohne Grund. Nachdem durch Kant das transszendentale Motiv mit seinen konstruktiven An-

reizen wieder erschlossen war, nachdem in ihm der Systemgeist der Philosophie sich wieder erneuern konnte, hat die junge Generation leidenschaftlich Gebrauch davon gemacht. Von Fichte bis zu Hegel ist man sich des transszendentalphilosophischen Grundsinns der Kantischen Philosophie bewußt geblieben, den der Neukantianismus so lange fast ganz unbeachtet gelassen hat. Aber indem man einseitig nur die zuerst hervorgehobene Linie des Transszendentalen erfaßte und die Schöpfungssehnsucht des philosophischen Eifers in der Transszendentalität des Logischen sich voll auswirken ließ, übersah man das Zweite, daß nämlich die κατάβασις zum Gegenstand die unerbittliche Anerkennung der Transszendenz des Alls der Realität als eines Gegenstandes zur Voraussetzung hat. Die kritische Transszendentalphilosophie muß nicht nur in ihrer Auswirkung der transszendentalen Konstruktion sich enthalten; sie muß auch im Element des Transszendentallogischen selbst die Beziehung auf den Gegenstand dadurch wahren, daß sie sich der „Idealität" ihrer eigenen Grundlegung bewußt bleibt. Nur so vermag sie die „empirische Realität" zu begründen, welche empirische Realität in der Kritik der reinen Vernunft freilich viel zu eng auf die Naturerfahrung bezogen bleibt, aber gleichwohl den eigentlich kritischen Widerhalt gegen „idealistische" Verflüchtigung abgibt.

Die transszendentalphilosophische Aufgabe ist für die Gegenwart eindeutig dahin gestellt: unter Anerkennung der kritischen Revolution Kants die transszendentale Grundlegung seines Denkens in voller Umspannung zur Durchführung zu bringen. Die wirkliche Wahrung der Transszendentalität der philosophischen Grundlegung fordert für uns den Verzicht, nicht nur das Transszendente spekulativ zu umgrenzen und zu erdichten, sondern, noch viel ernster, im „Logos selbst" es sich auswirken zu lassen. Weder gegenständlich noch logisch kann das Transszendente in „Erscheinung" treten, wenn der Grundhaltung einer transszendentalen Rechtfertigung der Gesamterfahrung, der Gesamtgegenständlichkeit entsprochen werden soll.

* * *

Von dieser Entwicklung der transszendentalphilosophischen Haltung aus erscheint nun freilich die Frage nach einem religiösen a priori, die man doch gerade in Konsequenz der kritischen Philosophie sich stellte, im verschärften Maß als in sich widersinnig. Nicht ein a priori der Transszendenz, sondern die Transszendentalität des Apriorischen steht in Frage und bedarf immerfort gründlichster methodischer Sicherung. Die Philosophie — das ist der Sinn des echten Transszendentalismus — soll nicht dem Religiösen seinen Ort anweisen, sondern sie soll als Philosophie sich aus dem Transszendenten rechtfertigen. Das geschah im Wandel der Zeiten auf sehr verschiedene Weise. Die kritische Philosophie fand es notwendig, gerade um deswillen ihr transszendentales Fundament von jeder „dinglichen" oder „metaphysischen", „theologischen" Substantialität rein zu halten.

In dieser kritischen Darstellung der Transszendentalphilosophie scheint daher tatsächlich die Paradoxie aufgehoben oder gemildert, die den Ausgangspunkt dieser Betrachtung abgab. Gerade die Gründung im Transszendenten fordert ja die Vermeidung jeder Ontisierung der transszendentalen Grundlegung. Aber in Wirklichkeit besteht die Paradoxie ungeschwächt fort. Vielmehr jetzt erst ist sie auf ihre schroffste Form gebracht. Inwiefern darf eine Grundlegung transszendental zu sein beanspruchen, die doch ganz im Rahmen der Humanität und zwar der Logik des „Gegenstandes überhaupt" zu bleiben sich zum erklärten Ziel setzt? So richtet sich die Paradoxie nicht in einzelnen letzten Grundlagen des Philosophierens auf, wie etwa im Mittelalter; die ganze Philosophie selber ist von der Paradoxie bedroht. Wie kann Philosophie Transszendentalphilosophie zu sein vorgeben? Die Naivetät transszendenter Spekulation ist durchschaut. Auch die Theologie der „Transszendentien" hält der „Kritik" nicht stand. Nun aber zeigt sich, daß das ganze Faktum auch der „kritischen" Transszendentalphilosophie unter einer unbegreiflichen Paradoxie steht. Hat aber dann nicht Jacobi recht? Ist es dann nicht besser offen einzugestehen, daß Philosophie eben wirklich Glaubenssache ist und daß jeder Versuch, „kritisch" zu sein, nur die Sachlage verschleiert? Was nützt es, die Autonomie der Vernunft bis in ihre letzten Möglichkeiten zu verfechten, wenn am Ende doch das Ganze dieser Selbstgesetzgebung des Denkens ein abgründiger Schein ist? Ist dann nicht sogar die Philosophie des Transszendenten wiederum gerechtfertigt, wenn sie auch die Dinge „auf den Kopf" stellt? Insofern jetzt sich doch ergibt, daß auch die menschliche Konstruktion gar nichts anderes vermag, als wozu sie durch ihre „letzte" Fundiertheit „ermächtigt" ist?

Aber offenbar führt dieser Einwand nicht weiter. Er bringt uns nur zum Bewußtsein, daß irgendwie die Problemebene, von der aus über das Mit- und Gegeneinander von Transszendenz und

Transszendentalphilosophie etwas ausgemacht werden könnte, noch nicht gewonnen ist. Immerhin darf dies zunächst formal gegen das scheinbar Bedrohliche der jetzt sich ergebenden Lage gesagt werden: Die Relativierung, die die transszendente Überschattung oder Überlichtung alles Philosophierens für dieses im Gefolge zu haben scheint, geht an ihrer eigenen Beeinträchtigung des echten Jenseits wiederum zugrunde. Denn wenn eine „bestimmte“ Lösung betroffen ist, dann ist offenbar ebenso sehr die „Unbestimmtheit“ der Lösung betroffen, da dieser Gegensatz wiederum durchaus im Rational-Menschlichen bleibt. Und daher wird es gut sein, die Geschichte der Transszendentalphilosophie so gut wie die Geschichte der theologischen Entwickelung in ihrer Faktizität hinzunehmen und deren — wenn auch menschliche — Logik vorerst anzuerkennen; und statt ins Unbestimmte uns zu verflüchtigen, das Eindeutige und sehr Bestimmte, was die augenblickliche „theologische“ Entwickelung und die bisher schärfste Ausprägung des Sinns der Transszendentalphilosophie darstellt, gegeneinanderzuhalten; und so Transszendenz und Transszendentalismus in dieser deutlichen Lage aneinander zu messen.

Die Frage lautet dann so: Hat die dialektische Theologie uns als Menschen etwas zu sagen; und zwar uns als jedenfalls philosophierenden Menschen? Hat — auf der andern Seite — die kritische Transszendentalphilosophie irgendeine Berechtigung, sich als im Jenseits ihrer selbst gegründet anzusehen? Oder indem wir beide Fragen in eine zusammennehmen: Hat die auf doppelte Art sich herstellende Paradoxie etwas zu „bedeuten“? Und wenn ja: liegt in dieser „Bedeutung“ zugleich ein Hinweis auf eine irgendwie geartete „Berührung“ von Theologie und Philosophie? „Bedeutet“ die Paradoxie etwas in beiderlei Gestalt, und haben diese Bedeutungen in diesem Fall irgendeinen Zusammenhang? Was „bedeutet“ die Verkündigung der Transszendenz und die transszendentale Grundlegung der Philosophie, und was für Beziehungen gibt es zwischen Jenem und Diesem?

Kann jene „Dialektik“ des Theologen noch einen andern Sinn haben, den die dialektische Selbsterkenntnis nicht in Frage zu stellen vermöchte? Und kann die transszendentale Grundlegung einen Sinn behalten, auch ohne daß die „ernst genommene“ Transszendenz jeden transszendentalen Anspruch als illusorisch erwiese? Es wird gut sein, mit diesem letzten zu beginnen, weil hier der Ausgangspunkt vielleicht klarer zutageliegt. Welches ist der transszendentale Anspruch, wie er auf dem Boden der kritischen Philosophie allein sinnvoll und möglich bleibt?

Eine transszendentale Begründung wird weder vom Empirisch-Besonderen noch vom Rational-Bedingten her zu leisten sein. Wo die Natur, die Sittlichkeit, die Kunst, die gesamte historisch-politisch-wirtschaftliche Welt in Frage steht, aber wo auch, darüber hinausgreifend vielleicht, Geist und Kirche, ja selbst Religion in irgendeiner empirischen Verfassung, mag sie noch so zugespitzt und entscheidend scheinen, sich uns darstellen, werden sie der Philosophie eine vielleicht wiederum sehr zugespitzte und entscheidende Aufgabe stellen, werden sie vielleicht tiefgreifende Wandlungen im Begriff der Philosophie hervorrufen, keinesfalls wird von ihnen aus der transszendentale Charakter der Philosophie betroffen oder gar bestimmt werden können. Die transszendentale Fragestellung überschreitet schlechthin jede Besonderung der „gegenständlichen“ „Erfahrung“ und fordert den Bezug auf Gegenständlichkeit, auf Erfahrung „überhaupt“; ihr könnte nur genügt werden im Hinblick auf einen alles Empirische umgreifenden „transszendentalen“ Gegenstand.

Aber auch nach Seiten der logischen Begründung des Gegenständlichen vermöchte keine irgendwie geartete besondere Form der Rationalität dem transszendentalen Anspruch Genüge zu leisten. Kantisch gesprochen würden daher weder „Verstand“ noch „Vernunft“ noch „Urteilskraft“ von auszeichnend transszendentaler Struktur sein können. Weder die bestimmte Kategorie noch die bestimmte Idee oder die bestimmte Urteilskraft, aber auch nicht Kategorie, Idee oder Urteilskraft als Gattungsbegriff einer besonderen Funktion des Logischen, sondern nur ein sie insgesamt umgreifendes und vielleicht organisierendes „Logisches selbst“ könnte Transszendentalphilosophie ermöglichen. Etwas der „transszendentalen Einheit der Apperzeption“ Entsprechendes könnte allein das transszendentale Apriori der Philosophie sein.

Aber auch transszendentales Apriori und transszendentaler Gegenstand, so wie sie auf der Grundlage der kritischen Philosophie als mögliche Probleme nicht gegeben aber doch postulierbar sind, können jedes für sich nicht den Sinn des Transszendentalen erfüllen. Denn wollte man vom Logischen her die Philosophie transszendental rechtfertigen, so würde man notwendig in eine formale Konstruktion geraten, die ohne allen gegenständlichen Gehalt wäre. Oder aber man müßte das Logische zuvor substanzialisieren, d. h. vergegenständlichen, müßte im Logos den Gegenstand „an sich“ produzieren oder doch erfassen können, damit die Identität des Logischen und Gegenständlichen voraus-

setzend, die doch die Problematik nicht transszendental begründen, sondern durch einen naiv metaphysischen Machtspruch erledigen würde. Ebensowenig kann einseitig der transszendentale Gegenstand für eine transszendentale Gründung der Philosophie einstehen; ja dieser Ausweg muß sich im verschärften Maß als ungangbar herausstellen, weil nur für die transszendentallogische Fragestellung der transszendentale Gegenstand einen zum wenigsten als Problem faßbaren Sinn gewinnt; eine auf ihm fußende „Grundlegung" daher in völliger „Dunkelheit" bleiben, als gänzlich „blind" sich herausstellen würde.

Dann aber kann nur die faktische Verbundenheit von Logos und Gegenstand, ursprünglich daher die faktische Verbundenheit von Transszendentalapriori und Transszendentalgegenstand als das nicht weiter abzuleitende „transszendentale Urphänomen" zu gelten haben. Urphänomen kann diese Verbundenheit indessen nur sein, wenn sie nicht als ein Wechselverhältnis zwischen zwei für sich gegebenen „Realitäten" sich darstellt, sondern als ursprüngliche Verbundenheit das in ihr Verbundene erst aus sich heraussetzt. Die Spannung in aller empirischen Besinnung zwischen einem sinngebenden und einem sinnfordernden Element, ohne die die nie getane Tat der Besinnung ermatten müßte, ist auch von der transszendentalen Formulierung der Sinnfrage unablösbar; aber das Fundierende ist eben diese Spannung selbst, die „formuliert" erst und damit „einseitig", eben „rational" ausgedrückt, als Spannung zwischen zwei sich gegenüberstehenden „Realitäten" erscheint.

Die „transszendentale Hauptfrage" würde bei dieser Sachlage daher nicht lauten können: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" Denn in dieser Fragestellung scheint die bloß bedingte Geltung des apriorischen, d. h. des rationalen Faktors verkannt, scheint das a priori ohne weiteres transszendental legitimiert zu sein und das entscheidende Problem lediglich in der Erstreckung seiner Gültigkeit auf ein nur durch Synthesis in es einzubeziehendes Anderes, eben das Gegenständliche zu bestehen. Hier aber stoßen wir gerade auf den Punkt, wo Kants Fragestellung und Lösung in einem rationalen Vorurteil befangen bleibt. Das a priori wie der Gegenstand müssen selber erst transszendental „deduziert" werden durch das sie zueinander in Beziehung setzende „Wirkliche", das wir als Urphänomen bezeichneten. „Wie sind a priori und Gegenstand als Synthesis wirklich?" In dieser Frage liegt die Entscheidung, die aber nicht durch eine Antwort herbeigeführt werden kann, in der selbst wieder eine apriorische Gewährleistung dieser Entscheidung zu geben versucht würde. Die transszendentale Hauptfrage ist der höchste Punkt, über den gar nicht hinausgefragt werden kann, sondern in dem die Fülle aller möglichen sonstigen Fragen und damit auch die Gesamtheit aller sonstigen transszendentalen Fragen gestellt sind. Nicht die transszendentale Kategorienlehre als das System der transszendentalen Apriorität und nicht die transszendentale Ideenlehre als das System der transszendentalen Gegenständlichkeit geben die Grundlagen der wirklichen Transszendentalphilosophie ab, sondern allein die Anerkennung der transszendentalen Hauptfrage kann ihrerseits das Problem einer transszendentalen Kategorien- und Ideenlehre aufrollen.

Wie sie das leisten würde und wie schwerwiegend damit die Grundlagen der Kantischen Kategorienlehre erschüttert würden, darf hier nicht in Erwägung gezogen werden. Soviel leuchtet ohne weiteres ein, daß das System der Kategorien nicht nur als System „offenes System" bleiben muß, sondern daß auch der kategoriale Ansatz als solcher jedes Anspruchs auf gegenständlich sich erfüllende Apriorität verlustig geht. Hier kommt es einzig auf die letztentscheidende Erkenntnis an, daß transszendentale Rechtfertigung unter Ausschaltung jeder rationalen oder gegenständlichen Verabsolutierung lediglich die stets neu zu leistende Selbsteinsetzung der Philosophie als solcher gewährleistet. In Erinnerung an den Platonischen Philebos ließe sich das dahin verdeutlichen, daß nicht in den drei Prinzipien der Grenze, des Unbegrenzten und des aus beiden Zusammengemischten, sondern einzig in dem deren Verbundenheit insgesamt Verursachenden die transszendentale Grundlegung sich vollziehen kann. Sie selbst aber darf schlechterdings nicht als ein besonderer logischer Akt angesehen werden, da sie erklärtermaßen gerade diesen Irrtum aus dem Grunde überwinden muß. Die Transszendentalphilosophie darf auf keine Weise für eine besondere Veranstaltung der Philosophie angesehen werden, da sie doch Philosophie insgesamt und zwar transszendental ermöglichen soll. Diese Ermöglichung kann nur — negativ in der Warnung, irgendeine bestimmte Umgrenzung des Gegenstandes durch das Denken für die Verwirklichung der Philosophie zu halten, — positiv in dem Hinweis bestehen, daß die Wirklichkeit der Philosophie die Auswirkung jener alles in sich tragenden Aitia ist, daß sie die Wirklichkeit jener Synthesis ist, durch die Denken und Sein in Spannung gegeneinander treten, daß sie in dem ungeendeten, obzwar stets erfüllten „Leben" dieser Synthesis mitten inne steht.

Das ist das höchste, was in den Grenzen „kritischer“ Betrachtung die transszendentale Begründung für die Philosophie zu besagen hat. Die Transszendentalphilosophie hat als grundlegende Aufgabe, die Wirklichkeit der Philosophie zu verbürgen, alles faktische Philosophieren vor die Entscheidung seiner eigentlichen Wirklichkeit zu stellen, die im Faktischen in nichts anderem besteht als in der Nötigung zu stets erneuter Selbstverwirklichung.

Mit dieser nicht ausschöpfenden und erst recht nicht systematisch entwickelnden, sondern lediglich das Problem als solches aufweisenden Klarstellung ist die Frage, was die Transszendenz im Hinblick auf die Transszendentalphilosophie bedeutet, grundsätzlich bereits entschieden. Von der Transszendentalphilosophie in die Transszendenz sich flüchten würde nichts anderes heißen, als die echte Bewährung jener Aitia dadurch zunichte machen, daß man sich vermißt, diese Aitia an einer bestimmten Stelle und mit sehr bestimmten Absichten in die philosophische Rechnung einzubeziehen. Damit aber überspannt man das der Philosophie Mögliche und verschließt sich vor jeder wirklichen Offenbarung der Transszendenz. Die unverzagte und unangefochtene Behauptung der Philosophie, wie sie das angedeutete Ziel der transszendental-kritischen Bemühung ist, ist daher in Wahrheit zugleich die Anerkennung ihrer Gegründetheit im Jenseits ihrer selbst. Nicht zwar ist sie imstande oder darf sie willens sein, diese ihre Gegründetheit positiv zu erhellen. Dieser Versuch müßte sich immer wieder als der im Letzten gleichsinnige Abweg herausstellen. Wo nur das Transszendente in den Rahmen einer philosophischen Begründung eingespannt wird, ist es von seinen Zaubern gelöst. Nur insoweit die transszendentale Begründung die uneingeschränkte Autonomisierung der Philosophie vollzieht, ist daher dem Transszendenten kein Abbruch getan; darf daher die Philosophie sich wahrhaftig im Jenseits ihrer selbst gegründet wissen; so gewiß dieses Wissen nicht anders denn durch „Offenbarung“ dem philosophierenden Menschen sich erfüllen könnte.

Es ist daher hier noch notwendig, auf das in diesem Betracht irreführende Heranziehen der Platonischen Aitia hinzudeuten. Bei Platon ist wenigstens der Schein nicht vermieden, als ob in dieser Aitia das Transszendente selbst die Philosophie hervorbrächte oder gewährleistete. In Wahrheit läßt sich diese Aitia gar nicht als etwas anderes behaupten denn als das, was als „Wirklichkeit“ der unüberwindliche Widerstand jedweden Fragens und Rechtfertigens bleiben muß. Die Transszendenz vermag auf keine Weise ein Notanker der Philosophie zu werden.

Sie „offenbart“ sich allenfalls in der unangefochtenen transszendentalen Energie, kraft der Philosophie als seinsergreifende Sinngebung sich stets neu als ein unzerstörbar Jetziges erschafft.

Die zweite Frage ist danach verhältnismäßig einfach geklärt. Die „transszendente Dialektik“ hat nur dann den Menschen etwas zu sagen, wenn sie jedes Wetteiferns mit philosophischer Erkenntnis sich enthält; wenn sie mit ihrer Dialektik nichts Menschliches aufzurichten oder zu zerstören vorgibt. So wie der verwandelte Sinn der transszendentalen „Ermächtigung“ der Philosophie gerade das besagt: Es darf keine Brücke geben, die den Bogen vom Jenseitigen zum Hiesigen spannte; so vermag die Dialektik des Theologen nur dann etwas Selbsteignes durch sich zu bezeugen, wenn sie die Illusion ihres menschlichen Sprechens durchschaut; wenn sie daher auch auf die Paradoxie sich nichts zugute tut und nicht sich zu dem Wahn versteigt, in ihr ein bequemes Mittel zu haben, um vom Jenseitigen her alles Menschliche in Frage stellen zu können. Vollends aber würde diese Dialektik als „elende“ Philosophie sich enthüllen, wenn sie gar über die „Sündhaftigkeit“ alles Menschlichen meinte den Stab brechen zu dürfen. Das wäre etwas, was „vor Gott nicht erlaubt“ wäre, wenn nicht diese Art zu reden in sich selbst allzumenschliche Torheit verriete.

Ist es hingegen wirklich eine Tatsache, daß das Zeugnis vom Jenseitigen, wo es übermächtig sich uns zuwendet, in harten Widersprüchen zu uns redet und die Sprache der menschlichen Dialektik sucht, dann wird gerade das ein Zeichen ihrer Echtheit sein, daß sie nicht als „legitime“ Dialektik die Sache des Menschen als Menschen zu verdammen oder zu rechtfertigen beansprucht, sondern daß sie durchaus uneigentliches Werkzeug zu sein begehrt. Heraklit sagt einmal: „Der Herr, der das Orakel in Delphi besitzt, sagt nichts und birgt nichts, sondern er deutet an (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει)“. Das wird auch das Wahrzeichen jeder wirklichen dialektischen „Verständigung“ sein. Das in ihr Aufgerichtete ist nicht im menschlichen Sinne aufgerichtet; und das in ihr Vernichtete ist nicht im menschlichen Sinne vernichtet. Sondern alles Aufrichten und Vernichten will nur ein Hindeuten sein. Was in ihr seine Hindeutung empfängt, das muß in einer methodologischen Erörterung gänzlich unausgesprochen bleiben. Es ist ihr gleichviel, ob dieses „Andere“ das „Eine allein Weise“ genannt wird oder ob es in anderen Zungen von sich reden macht. So wie das Transszendentale ernst genommen und radikal verstanden das Transszendente nicht in sich

einbegreifen wollen darf, so darf das Transszendente oder doch aus seiner Kraft Verlautbarte nicht das Menschliche in seiner Menschlichkeit zu treffen glauben. Seine Verlautbarungen sind Gleichnisse, die hindeuten, aber nicht Sprüche und Widersprüche, die beweisen. Transszendentes und Transszendentales sind nur in ihrer schlechthinnigen Geschiedenheit schlechthin verbunden; nur ihre völlige Getrenntheit ermöglicht ihre völlige Verbundenheit.

Über Ehe und Ehescheidung.

Grundsätzliche Erörterungen

von

Rudolf Stammler.

1. Die Ehe als Rechtseinrichtung.

Die Frage der Ehe ist die Frage nach dem richtigen Verhältnis der Geschlechter zueinander. Sie gehört zu den Erwägungen des sozialen Lebens und fordert eine rechtliche Regelung nach Voraussetzungen und Folgen dieses Verhältnisses.

Man kann zwar häufig lesen und hören, daß die Ehe ein „sittliches" Verhältnis sei. Allein hierbei ist das Wort „sittlich" ohne scharfe Besinnung gebraucht und manchmal geradezu im Sinne eines Schlagwortes verwendet. Überlegen wir näher, was es heißen soll, so zeigt sich, daß der genannte Ausdruck zwei Bedeutungen hat. Es kommt immer auf den Gegensatz an, in dem er gebraucht wird.

Einmal kann „sittlich" gebraucht werden mit Rücksicht auf den Charakter des Menschen und auf dessen Innenleben. Hier steht seine innere Lauterkeit zur Erörterung. Alsdann haben wir es mit einem Gegenstück zur sozialen Frage zu tun. In dieser Richtung der Erwägung ist die Ehe zweifellos nicht eine Betrachtung des „sittlichen" Wesens des Menschen, da zunächst ja nicht seine gute Gesinnung als solche erwogen wird, sondern das Zusammenleben und seine richtige Ordnung in Betracht zu ziehen ist.

Zweitens kann das Wort „sittlich" aber auch soviel heißen, wie grundsätzlich richtig. Bei dieser Bedeutung von „sittlich" gehört ihm freilich auch die Ordnung der Ehe zu, nämlich als eine Aufgabe, das Rechtsverhältnis der Ehe grundsätzlich richtig zu behandeln. In solcher Richtung des Erwägens wollen wir auch die Einrichtung der Ehe und im besonderen das Recht der Ehescheidung im folgenden betrachten.

2. Begründung der monogamischen Ehe.

Die prinzipiell allein begründete Ordnung des Verhältnisses der Geschlechter zueinander ist die monogamische Ehe.

Die neuere Forschung hat sich vielfach mit der geschichtlichen Entwicklung der Monogamie beschäftigt. Es ist unter den Gelehrten streitig, ob es in prähistorischer Zeit ein sogenanntes Mutterrecht gegeben habe. Eine besonders stark vertretene Ansicht bejaht dieses und meint, daß weithin die „Gruppenehe" gegolten habe, wonach Männer und Weiber eines Stammes und einer Gruppe in freiem Verkehr gelebt hätten, so daß jeder zwar seine Mutter, aber nicht seinen Vater gekannt habe. Aber das ist eine Hypothese, die von anderen bestritten wird, weil die Vertreter der erstgenannten Ansicht nur Rückschlüsse aus einzelnen abgerissenen Bemerkungen von Schriftstellern der geschichtlich übersehbaren Zeit machen können.

In jedem Falle ist es eine Tatsache, daß bei den indogermanischen Völkern, soweit wir nur historisch zurückblicken können, immer die monogamische Ehe geherrscht hat, bei den semitischen Völkern dagegen die Polygamie. Jedermann kennt aus dem alten Testament die Geschichte von Jakob, der erst sieben Jahre um Lea und dann weitere sieben Jahre um Rahel dienen mußte, schließlich aber in selbstverständlicher Weise zwei legitime Frauen erhielt. Und so weiter in einzelnen Beispielen, bis zu den überaus zahlreichen Frauen des Königs Salomo. Im Koran werden dem gläubigen Moslim vier legitime Frauen zugebilligt, mit der Möglichkeit noch von Nebenfrauen.

Daß nun die Monogamie bei Griechen, Römern und Germanen etwa aus früherer Polygamie her entstanden sei, dafür spricht nicht das geringste Zeugnis aus späterer Zeit. Wir können vielmehr dort nur die Monogamie als durchgreifende Rechtseinrichtung feststellen. Es mag von ihr gelegentliche Abweichungen gegeben haben und Mißachten des so bestehenden Rechtes, wie es bei jeder beliebigen rechtlichen Institution der Fall sein kann und leicht wirklich wird: aber als allgemeine Regel besteht bei den genannten Völkern die monogamische Ehe zweifellos.

Auch ist es nicht etwa das Christentum, das sie eingeführt hätte. Ihre Einrichtung reicht weit in die heidnische Zeit hinein, und der Einfluß der Religion ist auf die Feststellung der Monogamie als solcher zunächst gering gewesen, hat die letztere jedenfalls nicht erst gegenüber polygamem Leben bewirkt.

Viel später kam erst eine kritische Besinnung über die Berechtigung der Monogamie auf. Wir stellen sie hierher, weil sie gleichfalls als Unterlage für unser Spezialthema, das Recht der Ehescheidung, sich bedeutungsvoll zeigen muß. In der Zeit der Aufklärung wurde die Kritik auch hierüber lebhaft. Als mustergültige Erörterung darf die Ausführung gelten, die Kant in seiner Rechtslehre hierüber gegeben hat. Ihr Gedankengang ist der folgende: In der geschlechtlichen Hingabe wird der Mensch selbst zur Sache und bloßes Mittel für das Begehren des Andern, welches der Idee der Menschheit und der Achtung eines jeden Menschen als Selbstzweck widerstreitet. Da andererseits der Mensch dabei dem Naturtriebe folgt und die Bestimmung der Fortpflanzung der Menschheit erfüllt, so fragt es sich, wie er diesem anscheinenden Widerstreite entgehen kann. „Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem die eine Person von der andern, gleich als Sache, erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe, denn so gewinnt sie wiederum sich selbst zurück und stellt ihre Persönlichkeit wieder her". (Kant, Metaphysik der Sitten, 1797, I. Teil: Rechtslehre § 25).

3. Ungültigkeit und Scheidung einer Ehe.

Aus der prinzipiellen Begründung der monogamischen Ehe, wie sie soeben von uns gefaßt wurde, ergibt sich zugleich die notwendige Folgerung der Lebenslänglichkeit des ehelichen Bandes. Die Möglichkeit, sich gegenseitig wieder zu erwerben und damit seine Persönlichkeit wieder herzustellen, würde von vornherein ausgeschlossen sein, wenn die eheliche Verbindung auf eine bestimmte Zeit oder unter einer auflösenden Bedingung hergestellt werden sollte.

Trotzdem wird es immer besondere Lagen geben, in denen die Trennung einer bestehenden Ehe allein richtig erscheinen muß. Es handelt sich schließlich hier ja, wie oben ausgeführt, um ein rechtliches Verhältnis zwischen zwei Menschen verschiedenen Geschlechtes. Ein Rechtsverhältnis aber bedeutet die Bestimmtheit eines Willensinhaltes durch ein anderes Wollen. Seine Eigenart wird nach geschichtlichen Rechtsordnungen in verschiedener besonderer Weise ausgeführt. So stellt sich auch die Besonderheit des Rechtsverhältnisses der Ehe als eine bedingte Einrichtung dar. Wie es überhaupt keinen einzigen positiven Rechtssatz gibt, der in der Besonderheit seines Inhaltes von absoluter Bedeutung wäre, so kann auch das Recht der Ehe nicht

mit einem Satze oder mit wenigen Sätzen ohne alle Modifikationen aufgestellt werden. Wir brauchen auch hierbei bestimmte rechtliche Normen als gesetzliche Erfordernisse für das Bestehen einer gültigen Ehe. Und diese Voraussetzungen *betreffen* dann einmal die Eingehung einer rechtswirksamen Ehe, *sowohl* in sachlichen Voraussetzungen, als auch in Beobachtung von Formalitäten, und zweitens die Möglichkeit einer *Verneinung* des rechtlichen Bestehens einer äußerlich geschlossenen Ehe. *Auf dieses* letzte soll hier das Augenmerk gerichtet werden.

Dabei ist zweierlei zu unterscheiden: die *Ungültigkeit* und die Scheidung einer Ehe. Die Ungültigkeit einer Ehe *ist* zu behaupten, wenn bestimmte gesetzliche Voraussetzungen in dem Augenblicke des Abschlusses der Ehe gefehlt haben; die Scheidung einer Ehe kommt in Frage, wenn ein dafür maßgeblicher Umstand während des Bestehens einer gültig eingegangenen Ehe eingetreten ist.

Werfen wir zunächst im Vorbeigehen einen Blick auf die mögliche Ungültigkeit einer Ehe, so tritt hervor, daß der Abschluß einer Ehe im Sinne eines Vertrages geschieht. Wenn man das bestritten hat, so lag dem die Verwechselung zugrunde, daß man auf die Folgen dieses rechtlichen Aktes sah. Diese sind freilich in ihrer familienrechtlichen Art und im Sinne der vollkommenen Lebensgemeinschaft von den einzelnen Rechten und Pflichten von Vertragsgegnern durchaus verschieden. Aber in den Voraussetzungen ergeben sich methodisch für die Ehe die gleichen Fragen, wie für die Rechtsgeschäfte im allgemeinen. Die neueren Gesetzbücher ordnen jedoch die Voraussetzungen der Gültigkeit einer Ehe im Kapitel des Familienrechts. Die Vorschriften des Allgemeinen Teiles finden dann hier keine Anwendung.

Wohl aber wiederholt sich aus den allgemeinen Lehren des Zivilrechtes her die Einteilung der Ungültigkeit in die Nichtigkeit und in die Anfechtbarkeit. Das Deutsche Bürgerliche Gesetzbuch kennt für jede dieser Arten der Ungültigkeit jeweils fünf Gründe. Wir gehen sie in Kürze durch.

Eine Ehe ist nichtig: bei fehlender gesetzlicher Form, bei Geschäftsunfähigkeit des einen Teils, im Falle der Bigamie und bei naher Verwandtschaft oder Schwägerschaft; dazu tritt die Nichtigkeit einer Ehe zwischen einem wegen Ehebruchs geschiedenen Ehegatten mit dem Ehebrecher, wofür freilich Dispensation mit rückwirkender Kraft möglich ist.

Die Nichtigkeit einer Ehe besteht in den vorgenannten Fällen von selbst. Sie muß aber in allen anderen Fällen, als beim Fehlen der Form, durch Nichtigkeitsklage geltend gemacht werden; und bei ungenügender Form ebenfalls, sobald die Ehe in das Heiratsregister eingetragen ist.

Andere Gründe der Nichtigkeit einer Ehe gibt es nach deutschem Rechte nicht. Es sind Fälle vorgekommen, da eine eheliche Verbindung in scherzhafter Weise eingegangen war, aber unter Wahrung der gesetzlichen Formalitäten. Eine solche Ehe würde ebenso gültig sein, wie die Verheiratung, die nur aus dem Grunde geschieht, um eine bestimmte Staatsangehörigkeit und die daraus herfließenden vorteilhaften Folgen zu erlangen. Im besonderen ist zu bemerken, daß nach heutigem deutschen Zivilrechte eine Mentalreservation ohne Einfluß auf die Gültigkeit und den Bestand der Ehe ist. Hier bleibt es bei den allgemeinen Sätzen, die für die Mentalreservation im Vermögensrecht gelten. Dies ist nach kanonischem Rechte anders. Schon im Corpus iuris canonici findet sich die Entscheidung, daß eine Ehe nichtig ist, bei der der eine Nupturient bei sich insgeheim den Vorbehalt macht, eine gültige Ehe garnicht eingehen zu wollen. Es folgt diese Entscheidung (c. 26 X. 4, 1) aus der sakramentalen Natur der Ehe nach katholischem Kirchenrecht. Weil die Heiratenden sich das Sakrament der Ehe spenden, so ist eine vollendete innere Hingabe eines jeden von ihnen zu fordern. Fehlt er dagegen, so hat seine äußerliche Erklärung keine bindende Bedeutung, und es kann nur mit kirchlichen Strafmitteln gegen ihn vorgegangen werden. Die Bestimmung ist im neuen Codex iuris canonici von 1918 in 1086 § 1 wiederholt.

Die Anfechtbarkeit tritt nach heutigem deutschen Rechte ein, wenn der gesetzliche Vertreter des beschränkt Geschäftsfähigen zu dem Eheschluß des letzteren nicht zugestimmt hat, falls ein Irrtum in der Sache oder ein Irrtum über wesentliche Eigenschaften des anderen Teiles vorlag, wenn der eine Teil durch arglistige Täuschung oder widerrechtlich durch Drohung zur Abgabe der Eheerklärung bewogen wurde; endlich gilt, daß bei der Wiederverheiratung jemandes, dessen seitheriger Ehegatte wegen Verschollenheit gerichtlich für tot erklärt worden war, in Wahrheit aber noch lebte, jeder Ehegatte der neuen Ehe die letztere anfechten kann, falls er das Leben des fälschlich für tot Erklärten nicht gekannt hat.

Die Anfechtung der Ehe erfolgt im Eheprozeß vor den ordentlichen Gerichten mit Anfechtungsklage. Sie muß binnen begrenzter Frist erhoben werden. Sie ist nicht vererblich, so

daß beim Tode des Anfechtungsberechtigten seine Erben nicht mehr anfechten können.

Die anfechtbare Ehe ist zunächst gültig. Durch die Anfechtung wird sie nichtig von Anfang an. Diese Regelung des modernen Rechtes war für das kanonische Recht nicht angängig. Da es, wie schon bemerkt, die Ehe als Sakrament ansieht, so kann es nicht wohl ein gespendetes Sakrament wegen eines bei der Spendung begangenen Fehlers wieder streichen. Andererseits liegt auf der Hand, daß eine einfache Nichtigkeit in den eben angeführten Fällen der Anfechtbarkeit nicht am Platze ist. Sonst würde sich beispielsweise auch der Teil, der den andern Teil gezwungen oder arglistig getäuscht hat, nach Belieben auf die Ungültigkeit der Ehe berufen können. So verfiel das kanonische Recht auf eine relative Nichtigkeit dieser Ehen, das heißt eine Nichtigkeit, auf die sich nur der eine Teil berufen kann. Andererseits war eine besondere Anfechtung nach den für diese geltenden Sätzen alsdann nicht erforderlich. Die relative Nichtigkeit ist im heutigen deutschen Eherecht nicht mehr verwendet: die so aufgetretene juristische Kategorie ist aber in manchen Verwickelungen des modernen Vermögensrechtes verwertet worden.

Im Falle einer nichtigen oder durch Anfechtung nichtig gewordenen Ehe kann der eine Ehegatte, der den Ungültigkeitsgrund nicht kannte, gegenüber dem anderen Teile, der schlechten Glaubens war, eine Wahl ausüben, ob er anstatt der Nichtigkeit der Ehe lieber die Angelegenheit so behandeln will, als ob die Ehe wegen Schuld des andern Ehegatten geschieden worden wäre; ausgenommen ist hiervon nur der Fall des Mangels gesetzlicher Form und des fehlenden Eintragens in das Heiratsregister. In analoger Weise gilt für Kinder aus nichtigen Ehen, daß sie bei Gutgläubigkeit des einen Eheschließenden als ehelich gelten, aber gegenüber dem bösgläubigen Teile die Stellung von Kindern aus geschiedenen Ehen haben, wobei der bösgläubige Teil ebenso behandelt wird, als wenn eine gültige Ehe wegen seiner Schuld geschieden worden wäre.

Nur im Vorbeigehen ist in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß es auch verbotene Ehen gibt, die aber trotzdem rechtsgültig sind, wenn sie gegen das Verbot eingegangen werden. So die Ehe einer Frau vor Ablauf des Trauerjahres (jetzt nach deutschem Rechte 10 Monate) oder beim Fehlen der elterlichen Einwilligung eines ehemündigen noch nicht volljährigen Kindes, oder falls nach Landesrecht die Einwilligung für den volljährigen Beamten oder Militär seitens einer vorgesetzten Behörde vorgeschrieben ist. Die Folge ist hier Bestrafung des Standesbeamten oder Geistlichen, der die Eheschließung zuläßt. Dagegen ist weder ein Grund der Ungültigkeit noch auch ein solcher der Scheidung damit gegeben.

4. Ehescheidung nach Römischem Recht.

Wenn eine Ehe rechtsgültig abgeschlossen ist, so kann in sehr bewegender Weise die Frage auftreten, welchen Einfluß ein nunmehr während des Bestandes der Ehe neu eintretender übler Umstand auf die Fortdauer des ehelichen Lebens rechtlich haben soll. Es erscheint hier die eigentliche Frage der Ehescheidung. Sie ist von den verschiedenen Rechtssystemen in durchaus verschiedenem Sinne beantwortet worden, und sie führt zu höchst eindringlichen prinzipiellen Erwägungen. Wir wollen sie nach diesen beiden Richtungen im folgenden betrachten.

Das Römische Recht hat in der Frage der Ehescheidung allezeit die systematische Auffassung befolgt, die eine moderne Erörterung das System der „freien Liebe“ nennen würde. Es kennzeichnet sich durch zweierlei: erstens durch eine vollendete Freiheit, durch eine Freiheit, welche sogar weitergeht, als die Freiheit bei der Lösung eines rein vermögensrechtlichen Verhältnisses. Zweitens durch die vollständige Gleichstellung von Mann und Frau in dieser Frage.

In der letzten Richtung unterschied sich das reine Römische Recht durchaus von den Rechten des Orients, besonders von dem Jüdischen Recht. Innerhalb des mosaischen Rechtes war es zur Lebenszeit von Jesus Christus streitig, ob ein Scheidebrief eines Ehegatten nur wegen geschlechtlichen Vergehens der Frau oder nach freiem Belieben erteilt werden dürfe; und es scheint das letztere die vorherrschende Meinung gewesen zu sein. Es ist bekannt, daß sich dagegen die Bergpredigt scharf wandte (Matth. 5, 31 ff.). Immer aber folgte aus der geringwertigen Stellung der Frau im Orient und im dortigen Judentum, daß der Scheidebrief stets nur von dem Mann, niemals von der Ehefrau ausgehen durfte. Heute hat dieses keine Bedeutung mehr. Doch ist für Scheidungen jüdischer Eheleute manchmal die Form der Ehescheidung nach mosaischem Recht durch vertragsmäßige Beredung in Erörterung gekommen. Ein interessanter Prozeß dieser Art spielte vor dem deutschen Reichsgericht (Entsch. in Zivilsachen Bd. 57 Nr. 58). Es war bei einer gerichtlichen Ehescheidung, bei der der Mann von den staatlichen Gerichten als

der schuldige Teil anerkannt worden war, unter den geschiedenen Ehegatten ein Vergleich geschlossen worden. Nach diesem sollte der Mann eine gewisse Vermögensbuße an die Frau zahlen und ihr einen Scheidebrief nach den Ritualvorschriften des mosaischen Rechtes erteilen. Das erste erledigte er, des zweiten weigerte er sich. Die Berufungsinstanz des Oberlandesgerichtes verurteilte ihn zur Abgabe jenes Scheidebriefes, weil kein Druck in religiöser Hinsicht vorliege. Es handle sich um eine Urkunde von bloß rechtlicher Bedeutung. Eine Abrede auf Ausstellung einer solchen Urkunde sei nicht verboten, während nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch § 1433 die Verweisung auf mosaisches Recht in Fragen des ehelichen Güterrechtes für unzulässig erklärt sei. Das Reichsgericht aber hob dieses Urteil auf und wies die Klage ab, weil die moderne Gesetzgebung das gesamte Eherecht ausschließend geregelt habe. Man kann dieser Entscheidung der obersten Instanz sehr skeptisch gegenüberstehen und die Erwägung des Urteils in der vorhergehenden Berufungsinstanz für sachgemäßer halten.

In jedem Falle ist die vollendete Gleichstellung von Mann und Frau, wie sie, wie bemerkt, das Römische Recht bereits vollkommen durchgeführt hatte, nun ausschließlich im heutigen Eherechte durchgedrungen und dürfte in allen zivilisierten Rechten der Regelung der Ehescheidung zugrunde zu legen sein. Daß nach deutschem Rechte im Falle eines Scheidungsprozesses das Landgericht am Wohnsitze des Ehemannes bestimmt ist, wird man nicht als sachliche Ausnahme von jenem Grundsatz empfinden.

Ein ganz anderes Schicksal hat die oben zuerst erwähnte Maxime des Römischen Rechtes erlebt, die absolute Freiheit der Ehescheidung. Jeder Ehegatte konnte von Rechts wegen durch seine einseitige und privatim abgegebene Erklärung die Ehe lösen. Es gab nicht nur „divortium", wobei die Ehegatten durch „mutuus dissensus" ihre Ehe für beendet erklärten, sondern auch „repudium", die einseitige Erklärung des einen Teiles, möglicherweise auch gegen den Willen des anderen Teiles.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieses System unbedingter Freiheit der Ehescheidung sich nur für kleinere und enge Verhältnisse eignete. Nur da, wo in einem räumlich beschränkten Gemeinwesen jeder den andern kannte, wo das Tun und Treiben des einzelnen durch die notwendige Rücksichtnahme auf den Nachbar und den sonstigen Gemeinschafter gebunden war, konnte die Rechtsordung auf eine nähere Regelung ihrerseits zunächst verzichten. In dem Rom der älteren Zeit konnte das

um so eher geschehen, als in der Möglichkeit der zensorischen Rüge, bei der alle „lustra" wiederkehrenden Aufnahme des Haus- und Familienstandes ein besonderes Mittel zur Fernhaltung übler Folgen gegeben war. So ist es nicht unglaublich, wenn die Römer selbst berichten, daß in der ganzen älteren Geschichte von Rom keine einzige Ehescheidung vorgekommen sei. Erst im Jahre 520 der Stadt (233 v. Chr.) habe Spurius Carvilius Ruga es gewagt, sich von seiner Gattin zu scheiden, mit der Begründung, daß sie ihm keine Kinder gebracht habe. Aber es soll ihm übel gediehen sein. Er war verfehmt und geächtet allüberall, mußte von Rom wegziehen und wäre draußen dann verdorben und gestorben.

Das mag sich dann bald geändert haben. Die starke Volksvermehrung im Reiche und namentlich in der Stadt Rom, die ständige Zunahme der cives und der libertini, die ganze Auflösung des alten nationalen Quiritentums, der stetig fortschreitende Verfall der Sitten ließen die private und absolut freie Scheidung der Ehe mehr als bedenklich erscheinen. Allein die Römer haben von ihr im Grundsatze niemals gelassen. Es waren kleine Mittel, die sie gegen Mißbräuche versuchten. Nach der lex Iulia de adulteriis wurde für die Ehescheidung eine gesetzliche Form eingeführt, sie sollte vor sieben Zeugen geschehen. Konstantin bestimmt; Vermögensstrafen für leichtfertige oder verschuldete Scheidungene nur bei dem Vorliegen bestimmter Scheidungsgründe sollten jene Bußen wegfallen. Aber die Rechtsfolge der Scheidung blieb nach wie vor dem freien und einseitigen Belieben eines jeden Ehegatten überlassen; und so ist das Recht der Ehescheidung in das Corpus iuris civilis übergegangen.

Eine kritisch prüfende Theorie wird diesem Rechte, sowie es die engen Schranken des altväterischen, kleinen Gemeinwesens verlassen hatte, eine grundsätzliche Berechtigung nicht zuerkennen können. In alten Tagen war die von dem Rechte zugebilligte Freiheit in Wahrheit nur eine relative Freiheit, weil sie damals durch die herrschende Sitte in der vorhin genannten Weise eingeengt war. In dem Augenblicke aber, da die Freiheit in der Tat zu einer absoluten Freiheit erklärt werden würde, beginnt sie prinzipiell unberechtigt zu werden.

Sie würde nur in den Gedankengängen des Anarchismus begründet werden können. Dieser lehrt freilich, daß es überhaupt keine Beschränkungen, keine festen Bindungen und Verpflichtungen geben könne, daß nichts über die Berechtigung von Tun und Lassen des Menschen zu entscheiden habe, als das eigene Ich in seiner jeweiligen, empirischen Bedingtheit. Dann aber würde

alles dem bloß subjektiven Meinen des Individuums überlassen bleiben. Daß dieses bloß subjektiv gültige Belieben des einen Individuums zugleich die objektiv richtige Ordnung des Gemeinwesens sein könnte, ist ein vollendeter Widerspruch in sich selbst. Auf das Suchen einer objektiv richtigen Ordnung aber kommt alles an, darin besteht das, was wir „die soziale Frage“ nennen. So ist die notwendige Voraussetzung für die richtige Behandlung der sozialen Fragen das Eingreifen der selbstherrlich verbindenden Rechtsordnung. Sie mag sich in geeigneter Weise als besonderes Mittel in besonderer geschichtlicher Lage einer relativen Freiheit der Rechtsunterstellten bedienen: eine absolute Freiheit der Individuen kann aus der genannten Beweisführung her in keinem Falle grundsätzlich berechtigt erscheinen.

Damit fällt auch für die rechtliche Ordnung der Ehescheidung die Möglichkeit, das römische System unbedingt freier Privatscheidung in allgemeingültiger Weise als berechtigt anzuerkennen.

5. Kanonische Regelung der Ehescheidung.

Das Römische Recht ist in den persönlichen Fragen des Eherechtes in den Romanischen Ländern nicht erhalten geblieben und nach Deutschland in jenen Rechtsfragen nicht rezipiert worden. An seine Stelle trat das kanonische Recht.

Das kanonische Recht behielt allerdings nicht nur den Grundgedanken der monogamischen Ehe als selbstverständlich bei, sondern blieb zunächst für die Eingehung einer Ehe bei dem Satze des Römischen Rechtes stehen: „Consensus facit nuptias“ Die Verlobten konnten frei sich selbst das Sakrament der Ehe spenden und vermochten es, eine Ehe einzugehen, ohne einen Priester und dessen Segen einzuholen. Wohl sollten sie das als kirchliche Pflicht auch noch erfüllen, aber es war nicht die Gültigkeit der Ehe davon abhängig, sondern nur ihre Würdigkeit: es gab ein „matrimonium legitimum, sed indignum“. Erst das Tridentinum änderte die Form für die Eingehung der Ehe. Es führte, wie allbekannt, ein, daß da, wo dieser Abschnitt „Tametsi“ publiziert war, eine gültige Ehe nur durch Erklärung coram parocho, dem zuständigen Pfarrer und zwei Zeugen geschehen solle. Durch die neuen päpstlichen Erlasse von Pius X., nämlich das Dekret „Provida“ von 1906 und „Ne temere“ von 1907 ist die Art der Geltung jener Vorschriften in der katholischen Christenheit im einzelnen ergänzt worden.

Dagegen hat das kanonische Recht in der Frage der Ehescheidung einen Standpunkt eingenommen, der dem des Römischen Rechtes diametral entgegengesetzt ist. Es betont den Charakter der Ehe als Sakrament und läßt demzufolge gar keine Scheidung „quoad vinculum“ zu. War einmal die Ehe geschlossen, so sollte nur der Tod sie wieder lösen.

Es soll an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden, wie sich dieser Satz in der Lehre der katholischen Kirche allmählich ausgebildet hat. Im Corpus iuris canonici ist die Unlöslichkeit der Ehe noch nicht ausgesprochen; wohl aber im Tridentinum Sess. 24 Can. 7. Nur ganz singulär wurden Ausnahmen zugelassen: Wenn von zwei ungläubigen Ehegatten der eine ein Christ wird und der andere Teil die friedliche Fortsetzung der Ehe verweigert, so kann der erstere eine Scheidung herbeiführen; und das gleiche gilt für nicht konsummierte Ehen, wenn der eine Ehegatte das Ordensgelübde ablegt. Hiervon abgesehen, war nur möglich, aus bewegenden Gründen durch Spruch des geistlichen Gerichtes eine „separatio quoad mensam et torum“ herbeizuführen. Wie weit das letztere für das heutige Recht von Bedeutung geworden und geblieben ist, wird weiter unten zur Erörterung gelangen. Jener absolute Standpunkt der Unlöslichkeit des ehelichen Bandes ist von der Kirche stets festgehalten worden. Es hat zu mancherlei Schwierigkeiten und Konflikten geführt, sowohl in der hohen Politik, wie im bürgerlichen Leben. Aus dem erstgenannten Gebiete mag an zwei interessante Vorkommnisse erinnert sein.

Als Heinrich VIII. von England sich von seiner Gemahlin Katharina von Arragon scheiden wollte, um Anna Boleyn, die zweite seiner nachmaligen sechs Gemahlinnen zu heiraten, stieß er auf entschiedenen Widerstand des Papstes. Der König war in der Zeit der Reformation zuerst ein treuer Anhänger der katholischen Kirche geblieben. Er verfaßte selbst eine Schrift über die sieben Sakramente, in der er sich gegen Luther erklärte. Jetzt aber sagte er sich von dem Papste los, um seinen genannten damaligen Lieblingswunsch zu erfüllen und gründete die anglikanische Kirche, in der eine Ehescheidung in dem alsbald anzugebenden Sinne des neuzeitlichen bürgerlichen Rechtes für möglich erklärt ward.

Sehr interessant ist die Affäre, die als Ehescheidung Napoleons I. viel Aufsehen erregt hat. Diese Sache ist für die grundlegende Auffassung der Ehescheidung im kirchlichen und im bürgerlichen Sinn so lehrreich, daß eine nähere Darstellung des meist nur von weitem bekannten Vorganges an dieser Stelle gestattet sein mag.

Die Ehe Napoleons mit Josephine Beauharnais war mit Kindern nicht gesegnet. Sein sehnlichster Wunsch war aber Begründung einer Dynastie. Auch suchte er zur Befestigung seiner Stellung Verbindung mit dem Hause Habsburg. Die Scheidung sollte jedoch für Josephine ehrenvoll sein. Am 15. Dezember 1809 verlasen beide vor der kaiserlichen Familie übereinstimmende Erklärungen, wonach sie ihre Ehe auflösten. Der Senat sprach die Auflösung aus.

Napoleon hatte ursprünglich an die Notwendigkeit einer Annullation seiner kirchlich geschlossenen Ehe nicht weiter gedacht, da nach seiner Meinung die vom Kardinal Fesch am 1. Dezember 1804, dem Vorabend der Krönung, heimlich vorgenommene Trauung ein Geheimnis geblieben war. Allein er sah allmählich ein, daß die auswärtigen Höfe, mit deren einem er sich doch verbinden wollte, wohl mehr Gewicht, als er, auf die kirchliche Frage legen dürften, und daß deshalb ebenso wie das zivile, auch das kirchliche Band gelöst werden müßte.

Hiernach wurde vor dem Diözesan-Offizialat zu Paris der Prozeß auf Annullation angestrengt. Dieses geistliche Gericht erklärte die Ehe für nichtig wegen Mangels der aufrichtigen Einwilligung des Kaisers bei der Trauung und wegen Nichtbeachtung der kirchlich vorgeschriebenen Formen. Napoleon und Josephine wurden verurteilt, zur Buße den Armen der Pfarre Nôtre Dame ein Almosen zu geben, dessen Höhe ihrem Ermessen anheimgestellt war.

Napoleon hatte sich nämlich noch in der Nacht vor dem 1. Dezember 1804 kirchlich trauen lassen, weil der Papst sonst die Krönung zum Kaiser weigerte. Die Trauung war von dem Kardinal Flesch ohne Zeugen und in Abwesenheit des Pfarrers jenes Kirchspiels vollzogen und nicht nachweislich beurkundet worden.

Man sieht, wie sich auch hierbei wieder die Frage nach der Scheidung der Ehe und nach ihrer von Anfang an vorhandenen Nichtigkeit kreuzen. Wenn für das kanonische Recht nur die letzte Frage von Interesse sein kannte, so hat sich dieser starre Standpunkt auch im gewöhnlichen bürgerlichen Leben wohl recht oft drückend bis zur Unerträglichkeit gezeigt.

Die Kirche stützt sich in buchstäblicher Weise auf das Wort: „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden", und sie fügt hinzu, daß bei Übelständen in der Ehe und bei Mißhelligkeiten unter zwei Ehegatten der Mensch viel zu kurzsichtig sei, um sagen zu können, daß jede Hoffnung auf Wiederherstellung des Vertrauens und der geistigen Gemeinschaft unter jenen ausgeschlossen sei.

Allein hierbei ist der Gedanke einer absoluten Tatsache in das bedingte Leben der Menschen hineingetragen. Der hier zitierte biblische Spruch kann doch nur heißen, daß der Mensch nicht nach persönlichem Meinen etwas trennen solle, was in objektiv richtiger Erwägung zusammengehöre und der Satz von der Unmöglichkeit der Voraussage künftigen Erlebens ist auch nur eine relative Wahrheit. Es gibt Fälle, in denen in der Tat sicher und klar feststeht, daß ein Festhalten des einen bei seiner Bindung ein bloßer Mißbrauch des guten Teiles durch den anderen, schlechteren, sein muß. Die Abhilfe einer bloßen Trennung von Tisch und Bett genügt dann nicht, um die Schlechtigkeit des einen Teiles nicht triumphieren zu lassen. Es ist nötig, in solchen Fällen eine Trennung dem Bande nach als möglich anzuerkennen.

6. Ehescheidung nach früherem Deutschen Rechte.

Nach dem deutschen Rechte des frühen Mittelalters konnte der Ehemann jede Ehe einseitig scheiden. Außerdem war ein Scheidungsvertrag möglich, der zwischen dem Manne und der Sippe der Frau geschlossen wurde. Daß der Ehemann durch eine willkürliche Scheidung mit den Verwandten der Frau in Fehde geriet oder eine Buße zahlen mußte, änderte an der Rechtsgültigkeit der Scheidung nichts. Doch schwankten die Grundsätze hierüber in deutschen Landen, bis seit dem 10. Jahrhundert die kirchliche Gerichtsbarkeit und das kirchliche Recht für die Ehescheidung maßgeblich wurde. Mit der Rezeption der fremden Rechte in Deutschland trat dann das kanonische Recht in jener Hinsicht so in Geltung, wie es oben (5.) dargestellt wurde. Das erlitt jedoch eine grundsätzliche Änderung durch die Reformation in den Gegenden, die unter dem rechtlichen Einfluß der Reformation standen.

Die Augsburger Konfession von 1532 sprach zwar von der Ehescheidung ganz kurz, nur im Vorbeigehen; namentlich ist an der Stelle, die von dem Ehestand der Priester handelt, davon nicht mehr die Rede. Aber es wurde nun nach evangelischem Bekenntnis die Ehe aus der Reihe der Sakramente entfernt. Die Ehe wurde als weltliche Sache hingestellt. Es wurde darum eine Scheidung dem Bande nach für möglich erachtet. In der Durchführung dieses Gedankens wurde keine Einhelligkeit der

Ansichten erzielt. Man war verschiedener Meinung über die Gründe, die zur Scheidung berechtigen sollen; meist wurde hier einer strengeren Ansicht gehuldigt. Luther selbst nahm als berechtigende Scheidungsgründe nur Ehebruch und bösliche Verlassung an. Die Gerichtsbarkeit in Ehesachen fiel den Konsistorien der einzelnen evangelischen Stände und Reichsstädte zu.

Im 18. Jahrhundert erweiterte man die Scheidungsgründe durch die Praxis und die landesherrliche Gesetzgebung bedeutend; besonders begünstigt durch die Auffassung, welche den Hauptzweck der Ehe in der Erzeugung und Erziehung von Kindern sah. Friedrich der Große ordnete 1751 an, daß Ehegatten, unter denen „inimicitiae capitales et notoriae" herrschten, die Scheidung nicht schwer gemacht werden sollte; mußte aber durch Verordnung vom 17. Nov. 1782 gegen die Mißbräuche der überhand genommenen Ehescheidungen einschreiten. Das Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten II 1 § 669 ff. führte bestimmte Gründe erschöpfend ein; insbesondere billigte es auch Scheidung aus einseitiger Abneigung; nur sollte in diesem Fall derjenige Ehegatte, der ohne eigentlichen gesetzmäßigen Grund, gegen den Willen des andern, auf der Scheidung beharrte, für den schuldigen Teil erklärt und ihm eine Abfindung mit dem sechsten Teil seines Vermögens auferlegt werden.

Das französische Gesetzbuch von 1804 kennt ausschließlich bürgerliches Eherecht. Die Ehe wird vor dem Zivilstandesbeamten geschlossen, durch staatliche Gerichte auf ihre Gültigkeit geprüft. Die Scheidung war nach dem Code civil durch formelle Erklärung des zuständigen Standesbeamten zulässig; sie erfolgte aus bestimmten gesetzlichen Gründen oder nach beiderseitiger Einwilligung. Im Jahre 1816 wurde in Frankreich durch Gesetz die Ehescheidung abgeschafft. Es gab weiter eine Trennung von Tisch und Bett, aus den Gründen, die bis dahin als Scheidungsgründe gegolten hatten. Durch Gesetz vom 17. Juli 1884 wurde die Ehescheidung wieder eingeführt, indem die Bestimmungen des Code civil Art. 229 ff. in abgeänderter Gestalt wieder hergestellt wurden.

Das 19. Jahrhundert behielt in Deutschland die Rechtsverschiedenheit bei, die aus der geschilderten geschichtlichen Entwickelung hervorgegangen war. Es galten die so gewordenen einzelnen Landesrechte und hinter ihnen subsidiär, also bei Ermangelung partikularer Bestimmungen das gemeine Recht, vor allem für die katholischen Ehen das kanonische Recht. Als am 6. Februar 1875 die Zivilehe eingeführt wurde, und eine Unterscheidung von bürgerlichem und kirchlichem Rechte in der Gesetzgebung für die Ehe eintrat, wurde von Reiches wegen über die Gründe der Ehescheidung nichts bestimmt. Es blieb also bis zum Schlusse des Jahrhunderts in dieser Hinsicht bei der dargestellten Rechtsverschiedenheit.

Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhange der oben mitgeteilte Standpunkt des Preußischen Allgemeinen Landrechts. Denn dessen Bestimmungen sind von einer grundsätzlichen Auffassung eingegeben, die vielfältigen Einfluß ausgeübt hat und voraussichtlich weiter ausüben wird. Dabei fußen die Bestimmungen jenes Gesetzbuches über die Ehescheidung auf der Theorie des aufgeklärten Despotismus. Der Herrscher hat nach eigenem „aufgeklärten" Ermessen für das Glück und die Wohlfahrt der Untertanen zu sorgen. Dabei kann er sie frei von den früheren Geboten der Kirche von ihren Verpflichtungen lösen, wenn sie es nur subjektiv billigen.

Diese Theorie ist grundsätzlich unhaltbar. Sie besteht in ihrem Kern aus einem Widerspruch im Beisatz. Sie nimmt als das höchste Gesetz des menschlichen Wollens das Streben nach subjektiver Lust. Das, was das einzelne Individuum in seiner zufälligen empirischen Beschaffenheit gerade nach persönlichem Meinen und Belieben erstrebt, das soll der letzte absolute Maßstab für die Richtigkeit eines Zweckes sein: das bloß subjektiv Gültige soll das objektiv Richtige sein!

Wenn sonach aller Eudämonismus falsch ist, sobald man nach dem Grundgesetz des menschlichen Wollens fragt, so kann das subjektive Belieben auch nicht eine prinzipielle Begründung für die Berechtigung einer Ehescheidung abgeben. Um zu einem festen Halte für diese letztere Frage zu gelangen, müssen wir einen anderen Weg einschlagen.

7. Heutiges deutsches Ehescheidungsrecht.

Die geschichtliche Entwickelung hat dahin geführt, daß in den Staaten westeuropäischer Zivilisation jeweils zwei Rechtsordnungen über die Ehescheidung bestehen: das staatliche und das kirchliche Ehescheidungsrecht.

Auch in den Ländern, in denen die Grundsätze des kanonischen Rechtes sachlich fast unverändert aufrecht erhalten wurden, wie z. B. in den Ländern der vormaligen Habsburgischen Monarchie, sind doch die Rechtsregeln in formaler Hinsicht von doppelter Beschaffenheit. Es gilt beispielsweise das österreichische All-

gemeine Bürgerliche Gesetzbuch von 1811 in seinem räumlichen Bereiche als staatliches Recht, während die Kirche daneben ihr eigenes Recht behauptet. Im Jahre 1868 wurden zwei österreichische Gesetze erlassen, die teilweise im Gegensatze zu dem kanonischen Rechte stehen. Es wurde am 25. Mai 1868 die sogenannte Not-Zivilehe eingeführt, nämlich eine Eheschließung vor der staatlichen Behörde, wenn die kirchliche Behörde aus Gründen, die in den Staatsgesetzen nicht enthalten sind, sich weigert, die Eheschließung vorzunehmen. Durch Gesetz vom 31. Dezember 1868 wurde bestimmt, daß gemischte Ehen von Angehörigen verschiedener christlicher Konfessionen in Gegenwart von zwei Zeugen vor dem ordentlichen Seelsorger eines der beiden Brautleute zu schließen sind.

Mit besonderer Schärfe muß sich eine solche Zwiespältigkeit selbstverständlich dann bemerkbar machen, wenn in den Rechtszuständen eines Landes die grundsätzliche Auffassung des staatlichen und des kirchlichen Rechtes voneinander abweichen. Das ist in dem heutigen Rechte Deutschlands der Fall. Hier gilt auf der einen Seite ein Rechtssystem der bürgerlichen Ehe. Es ist in dem Bürgerlichen Gesetzbuch und seinen ergänzenden Nebengesetzen geordnet. Danach besteht die Möglichkeit der Scheidung einer Ehe dem Bande nach. Die Scheidung muß durch staatliche Gerichte ausgesprochen werden. Und es gibt fünf Gründe der Scheidung, die in vollständiger Abgeschlossenheit hier maßgeblich sind.

Man teilt die Scheidungsgründe auch nach diesem Rechte in solche, die aus der subjektiven Schuld des einen Teiles herstammen, und in einen Grund, der wegen besonderer objektiver Sachlage, nämlich wegen Geisteskrankheit eines Ehegatten angenommen wird. Jene ersten vier sind die folgenden (§ 1564 ff.):

1. Der Ehebruch oder eine Straftat geschlechtlicher Sittenverderbtheit.

2. Die Lebensnachstellung.

3. Die bösliche Verlassung. Dieser Grund ist in Einzelheiten positiv geregelt. Es muß bei der Weigerung des ehelichen Zusammenlebens seitens des einen Teiles von dem andern Teil zunächst auf Herstellung der Gemeinschaft des Lebens geklagt werden. Wenn dazu der verlassende Teil rechtskräftig verurteilt worden ist, so wird aber ein solches Urteil nicht direkt zwangsweise vollstreckt. Es wird statt dessen ein Jahr lang gewartet. Verläuft das fruchtlos, so kann nun der im ersten Prozesse siegreiche Gatte in einem zweiten Prozesse auf Scheidung der Ehe klagen.

4. Zu diesen besonderen Gründen tritt nach § 1568 eine „clausula generalis". Es kann auf Scheidung der Ehe geklagt werden, wenn der andere Ehegatte durch schwere Verletzung der durch die Ehe begründeten Pflichten oder durch ehrloses oder unsittliches Verhalten eine so tiefe Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses verschuldet hat, daß dem Ehegatten die Fortsetzung der Ehe nicht zugemutet werden kann. Die Entscheidung bemißt sich hier nach der Möglichkeit, das grundsätzliche Ziel der Ehe, die vollendete Gemeinschaft des Lebens, weiter zu erreichen, ohne daß der unschuldige Teil zum bloßen Gegenstand der Willkür des andern Teils gemacht würde. Es ist grundsätzlich unrichtig, von dem einen Teile die vollendete Hingabe an das gemeinschaftliche Leben zu fordern, während der andere Teil eine solche Gemeinschaft nicht geben kann oder will. Nach dieser formalen Richtung des Gedankens muß jeder streitige Fall von neuem erwogen werden. Paragraphierte Schemata lassen sich hierbei mit Erfolg nicht geben, und alle präjudiziellen Entscheidungen früherer Tatumstände können nur mit äußerster Vorsicht gebraucht werden. Wenn das Bürgerliche Gesetzbuch am Schlusse des zitierten § 1568 sagt, daß als schwere Verletzung der Pflichten auch grobe Mißhandlung gelte, so ist das ein Zusatz, der für die grundsätzliche Beurteilung anderer, nicht unmittelbar dahin gehörender Fälle gleichgültig ist.

5. Endlich kann nach dem Deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch § 1569 ein Ehegatte auf Scheidung klagen, wenn der andere Ehegatte in Geisteskrankheit verfallen ist, die Krankheit während der Ehe mindestens drei Jahre gedauert und einen solchen Grad erreicht hat, daß die geistige Gemeinschaft zwischen den Ehegatten aufgehoben, auch jede Aussicht auf Wiederherstellung der Gemeinschaft ausgeschlossen ist. Dieser Satz ist nur nach harten Kämpfen in das Gesetzbuch aufgenommen worden. Die Vertreter der kanonischen Ansicht sträubten sich dagegen; nur mit einer nicht erheblichen Mehrheit wurde der Paragraph im damaligen deutschen Reichstage beschlossen, die einander widerstreitenden Erwägungen ergeben sich aus dem, was oben (5 a. E.) gesagt worden ist.

Alle diese hier kurz aufgeführten Sätze hat die moderne staatliche Gesetzgebung selbständig aufgestellt. Sie stimmen, wie bemerkt, mit den Sätzen der verschiedenen Kirchenrechte nur teilweise überein. Die Scheidungsgründe sind von den kirchlichen Rechtsordnungen oftmals anders geordnet worden und über die Frage nach Scheidung dem Bande nach oder Trennung

von Tisch und Bett weichen sie voneinander und von dem staatlichen Rechte ab. Man hat die von dem staatlichen Rechte geordnete und sanktionierte Ehe danach die „bürgerliche" Ehe genannt. Dann aber ist es nötig, das Verhältnis der beiden Rechtsordnungen, die nebeneinander herlaufen, und den Einfluß einer jeden von ihnen auf eine abgeschlossene Ehe genauer zu bestimmen.

In dieser Hinsicht sagt das Bürgerliche Gesetzbuch in seinem berühmten § 1588: Die kirchlichen Verpflichtungen in Ansehung der Ehe werden durch die Vorschriften dieses Abschnittes nicht berührt. Dieser Paragraph ist erst in den Verhandlungen des Reichstages eingefügt worden. Er schloß sich an das Zivilstandesgesetz vom 6. Februar 1875, § 82 an: Die kirchlichen Verpflichtungen in Beziehung auf Taufe und Trauung werden durch dieses Gesetz nicht berührt. Über Sinn und Bedeutung von § 1588 herrschen Zweifel. Manche meinten, daß er gar keine rechtliche Bedeutung habe, was gewiß nicht richtig ist. Wenn das Gesetzbuch „Verpflichtungen" feststellt, so ist das sicherlich in rechtlichem Sinne gemeint.

Die zutreffende Erklärung ergibt sich aus folgender Unterscheidung: Die Sätze des staatlichen Rechtes sind entweder zwingend oder nachgiebig, das heißt, wollen nur gelten, wenn nicht andere rechtliche Normen bestehen.

In dem ersten Falle können natürlich etwa widersprechende Lehren des kirchlichen Rechtes für den Staat keine Bedeutung haben. Wenn die katholische Kirche eine Ehe, die mit dem geheimen Vorbehalt, sie nicht zu wollen, eingegangen wurde, für nichtig erklärt, so bleibt sie für das bürgerliche Recht gültig, weil dieses der Mentalreservation keine rechtswirksame Bedeutung beilegt. Wenn der Staat eine bürgerliche Ehe durch sein Gericht dem Bande nach geschieden hat, so muß er eine Wiederverheiratung der Geschiedenen erlauben, was die katholische Kirche nicht gestattet.

Nun gibt es aber Sachlagen, bei denen auch im Eherecht die staatliche Gesetzgebung bestimmt, daß in gewissen kommenden Streitigkeiten die Beteiligten und dann das erkennende Gericht selbst auswählen sollen, welche Entscheidung in der gerade gegebenen Lage das grundsätzlich richtige Ergebnis liefert. Das kommt bei der Ehe mit Rücksicht auf unsere Frage dreimal in Betracht. Einmal wenn eine Ehe durch arglistige Täuschung oder infolge irriger Annahme abgeschlossen wurde und darum nach § 1434 angefochten werden kann. Zweitens wenn das Verlangen eines Ehegatten auf Herstellung der Lebensgemeinschaft sich als Mißbrauch seines Rechtes darstellt (§ 1353 f.). Endlich bei dem Tatbestande des vorhin zitierten § 1568. In allen diesen Fällen ist es möglich, daß die Vernachlässigung kirchlicher Verpflichtungen den Tatbestand liefert, aus dem die von dem Gesetze vorgesehenen Rechtsfolgen für den andern Teil gezogen werden können; und so sind die in § 1588 genannten kirchlichen Verpflichtungen im Sinne eines auch vom Staate anerkannten rechtlichen Wollens aufzunehmen und zu bewähren.

8. Der Scheidungsprozeß.

Die Scheidung der Ehe erfolgt nach heutigem deutschen Recht durch Urteil eines staatlichen Gerichtes. Das Verfahren, das dabei zu beobachten ist, ist geordnet in der Reichszivilprozeßordnung § 606 ff.

Zuständig ist das Landgericht als Kollegialgericht erster Instanz, und zwar in dem Bezirk, in dem der Ehemann seinen Wohnsitz hat. Es findet zunächst ein Sühnetermin vor einem Einzelrichter des dortigen Amtsgerichtes statt und erst nach dem fruchtlosen Versuch das eigentliche gerichtliche Verfahren. In dem Eheprozeß kann die Staatsanwaltschaft eingreifen und in zivilprozessualem Vorgehen Anträge stellen. Der Staatsanwalt ist von allen Terminen von Amts wegen in Kenntnis zu setzen. Er kann den Verhandlungen beiwohnen und sich über die zu erlassende Entscheidung gutachtlich äußern; auch darf er von sich aus neue Tatsachen und Beweismittel beibringen, sofern es sich um die Aufrechterhaltung der Ehe handelt.

Bei dem Ausbleiben einer Partei ist kein Versäumnisurteil zu erlassen, vielmehr ist ein neuer Termin anzuberaumen. Das Gericht kann das persönliche Erscheinen und die Vernehmung jeder streitenden Partei anordnen. Und es hat das Gericht hier eine von dem regelmäßigen zivilprozessualen Verfahren abweichende Stellung: Es kann zum Zwecke der Aufrechterhaltung einer Ehe Tatsachen, die von den Parteien nicht vorgebracht worden sind, berücksichtigen; und es kann die Aufnahme von Beweisen von Amts wegen anordnen. Urteile, durch welche auf Scheidung oder Nichtigkeit der Ehe erkannt ist, sind von Amts wegen zuzustellen und nicht, wie in vermögensrechtlichen Streitigkeiten, durch die siegreiche Partei selbst. Während des Prozesses kann das Gericht durch eine einstweilige Verfügung für die Dauer des Rechtsstreites das Getrenntleben der Ehegatten gestatten.

Die Klage auf Scheidung einer Ehe muß binnen sechs Monaten

nach Kenntnisnahme von dem Scheidungsgrunde erhoben werden. In jedem Falle verjährt sie in zehn Jahren. Ganz ausgeschlossen wird sie durch die Verzeihung des zur Scheidung berechtigenden Fehltrittes.

Liegen mehrere Scheidungsgründe vor, z. B. Ehebruch und grobe Mißhandlung, und es ist nur wegen des einen Grundes Klage erhoben worden, so kann der andere Grund immer noch während des Prozesses geltend gemacht werden, wenn er bei dem Beginn des Rechtsstreites noch nicht verjährt war. Kann aber eine Scheidungsklage auf eine bestimmte Tatsache überhaupt nicht mehr gestützt werden, so darf diese Tatsache doch zur Unterstützung einer auf andere Tatsachen gegründete Scheidungsklage geltend gemacht werden.

Liegt ein Scheidungsgrund wegen Verschuldens des einen Teiles vor, so ist die Schuld in dem gerichtlichen Urteile auszusprechen (§ 1574). Durch das rechtskräftige Scheidungsurteil wird die Ehe vollständig aufgelöst. Das eheliche Güterrecht hört auf, eine Unterhaltspflicht des schuldigen Teiles bleibt weiter bestehen; in persönlicher Hinsicht, insbesondere für das Namensrecht, werden die früheren Zustände nach näherer positiver Bestimmung (§ 1577) wiederhergestellt. Über die Kinder aus der geschiedenen Ehe trifft das Gesetz besondere Bestimmungen: sie sind je nach Alter und Geschlecht und nach der Schuld der Ehegatten der Fürsorge des einen oder des anderen geschiedenen Ehegatten zu überweisen (§ 1635—1637). Auch ist für ihren Unterhalt in bestimmter Weise zu sorgen (§ 1585). Dabei ist jedoch stets ein maßgebliches Eingreifen des Vormundschaftsgerichtes möglich. Das Vormundschaftsgericht ist von dem Prozeßgericht, das die Scheidung der Ehe behandelte und beurteilte, genau zu unterscheiden. Es ist das Amtsgericht des fraglichen Bezirkes und hat im Sinne der freiwilligen Gerichtsbarkeit von Amts wegen für die ihm unterstehenden Schützlinge zu sorgen; es kann dabei eine große Macht über Eltern und andere gesetzliche Vertreter im Interesse des Kindes ausüben (§§ 1635; 1665 ff.).

9. Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft.

Das heutige deutsche Ehescheidungsrecht kommt dem kanonischen Recht darin entgegen, daß es eine Einrichtung kennt, die der „separatio quoad mensam et torum“ entspricht. Es bewilligt das Bürgerliche Gesetzbuch die Möglichkeit einer Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft, ohne die Ehe dem

Bande nach zu trennen (§ 1575 ff.). Es geschieht dies gleichfalls durch gerichtliches Urteil. Für das Verfahren gelten die gleichen Vorschriften, wie für den ordentlichen Scheidungsprozeß; insbesondere ist in dem Urteil, das auf Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft ergeht, auch die Schuld des einen oder andern Teiles auszusprechen.

Die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft kann nicht einseitig verlangt werden. Ist sie in einer Klage beantragt, so kann jeder der Ehegatten auf Grund des Urteils die Scheidung dem Bande nach verlangen. Geschieht das nicht, so treten mit dem Urteile auf Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft doch die gleichen Folgen ein, wie bei der Scheidung dem Bande nach; da aber die Ehe als solche doch weiter dauert, so ist die Eingehung einer neuen Ehe ausgeschlossen.

War nun die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft erfolgt, so können die also getrennten Ehegatten zu jeder Zeit sich wieder zusammenfinden, ohne irgendwelche Genehmigung einzuholen oder Förmlichkeiten zu beobachten; nur soll für ihre Vermögensverhältnisse, die nach der Aufhebung der Gemeinschaft ebenso, wie nach einer Scheidung auseinander zu setzen waren, nunmehr Gütertrennung gesetzlich eintreten.

Wie man sich ein solches Vorkommnis näher zu denken hat, das ist von Ottilie Wildermuth einmal anmutend geschildert worden. Sie nennt diese Ehestandsgeschichte: „Streit in der Liebe und Liebe im Streit“. Ein schwäbisches Bauernpaar, seit jungen Tagen sich zugetan und verbunden, versteht es doch nicht, sich in der Ehe zu finden. Endlich verläßt der Mann die Frau. Es wird von ihr Scheidungsklage angestellt. Von da ab vertragen sie sich. Einträchtig wandern sie zum Gerichte, so daß der Gerichtsdiener sie für ein Brautpaar hält. Endlich werden sie geschieden. Aber sie konnten nicht voneinander lassen. Sie bewirtschafteten den Hof; er verdang sich als Kutscher, wurde aber bald auch einmal dienstlos. „Dann nahm er seine Zuflucht zu Liesbeth, als ob sich das von selbst verstände, und sie wohnten zusammen, arbeiteten zusammen und stritten sich zusammen, wie in den alten Tagen“.

Es fehlt leider an einer genauen Statistik darüber, wie großer Gebrauch von der getroffenen Einrichtung der Aufhebung ehelicher Gemeinschaft seither gemacht worden ist; insbesondere auch, wie oft dabei stehen geblieben worden ist, wie oft dagegen man zur endgültigen Scheidung kam.

Vielleicht sind aber hier über die eigentliche Ehescheidung einige trockene Zahlen aus der Justizstatistik am Platze. Vor

den Preußischen Gerichten waren im Jahre 1913 18826 Prozesse in Ehesachen anhängig. Während des Krieges ging diese Zahl nicht unerheblich zurück; aber schon 1918 waren es wieder 21922 Prozesse. Das Jahr 1919 brachte 45643 Ehescheidungsklagen. Auf dieser Zahl sind sie mit nicht großen Schwankungen seither geblieben.

10. Pläne für eine Reform des Ehescheidungsrechtes.

Die vorstehende Übersicht lehrt, daß als Grundlage des Rechtes der Ehescheidung ganz verschiedene grundsätzliche Auffassungen zu Wort gekommen sind. Es findet sich die vollendete Freiheit der Scheidung im Römischen Recht, ihre gänzliche Verneinung im kanonischen Recht, eine relative Zulassung der Scheidung aus bestimmten Gründen durch staatliche oder kirchliche Behörden in zahlreichen anderen Rechten. Im letzteren Falle aber schwankt die Grenze der Scheidungsmöglichkeit hin und her, bald ist diese Möglichkeit erleichtert, bald gerade erschwert. Die Gesetzgebung scheint auch hier nicht zur Ruhe kommen zu sollen. Es zeigt sich dabei dasjenige, was die Rechtsphilosophie den „Kreislauf des sozialen Lebens" nennt: Auf Grund des bestehenden Rechtes bilden sich gleichheitliche Massenerscheinungen in rechtlichen Verhältnissen. Wird die Tendenz solcher Massenerscheinungen übel empfunden und verworfen — wir kommen auf den Maßstab und seine Anwendungen gleich zurück —, so entstehen Bestrebungen auf Abänderung der nicht guten Zustände. Vielleicht gelingt es, ihrer im Rahmen des überlieferten Rechtes Herr zu werden. Sollte das aber sich als nicht angängig erweisen, so richten sich die Bestrebungen auf Abänderung der geltenden Rechtsordnung. Und wenn diese Bestrebungen Erfolg haben, so bilden sich unter der Herrschaft des nunmehr neu eingesetzten Rechtes wiederum gleichheitliche Massenerscheinungen, und der Lauf der Dinge beginnt von neuem.

Das hat auch das Recht der Ehescheidung reichlich erfahren.

Man hat gefragt, ob hier wirklich gar kein fester Halt möglich sei. Der Satz des Heraklit, daß alles fließt, daß nichts beständig sei, als der Wechsel, hat zweifellos etwas außerordentlich Unbefriedigendes in sich. So sind seit langen Zeiten die Gedanken auf das Gewinnen einer Stetigkeit gerichtet. Wir haben sie in unserer besonderen Frage der Ehescheidung im Laufe dieser Abhandlung implicite schon kennen gelernt. Sie treten am schärfsten in dem oben (5 a. E.) besprochenen Standpunkt des kanonischen Rechtes zutage. Schon damals mußten wir Bedenken gegenüber den

Gründen, die für jenen Standpkunkt angeführt wurden, kurz äußern. Jetzt ist es an der Zeit, die prinzipielle Erwägung dieses Problems, von dessen richtiger Erfassung auch die Frage der Ehescheidung abhängt, allgemeiner und tiefer vorzunehmen.

Wir müssen bedenken, daß es sich hier um Fragen rechtlicher Gesetzgebung handelt. Die Ehe ist, wie oben (1) festgestellt wurde, ein rechtliches Verhältnis. Ihre Ordnung steht unter rechtlichen Regeln. Der Inhalt solcher rechtlichen Regeln ist aber in seiner stofflichen Bedingtheit notwendig wechselnd und veränderlich. Denn der Stoff des Rechtes hängt ab von wechselnden Eigenschaften der gerade fraglichen Menschen, von veränderlichen Umständen ihrer Einsicht und der Art ihres Wollens, von sonstigen geschichtlichen Bedingtheiten verschiedener Art. So war es ein Phantom, einem „natürlichen" Rechte nachzujagen, das in der Bedingtheit seines Inhaltes doch zugleich unbedingt gelten sollte. So ist auch keine Ordnung des Ehescheidungsrechtes möglich, die mit ihren begrenzten Rechtssätzen doch absolut und ewig sei, für alle Völker und Zeiten gleichmäßig sich behaupten könne.

Seit etwa 100 Jahren hatte nun das Suchen nach einem a priori geltenden Rechtsinhalt nachgelassen. Es trat seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts überwiegend an seine Stelle ein Empirismus, der freilich sich noch fataler erwies. Man betonte nun ausschließlich das Veränderliche und den Wechsel in dem Inhalte bestimmter Rechtsordnungen. Es wurde nur mit technisch begrenzter Absicht auf die jeweiligen Einzelheiten in geschichtlich gegebenen Rechtsordnungen die Aufmerksamkeit gerichtet. Weithin wurde übersehen, daß man dann nichts als einen Wirrwarr von beschränkten Besonderheiten besitzen würde. Aber doch sollten sie alle in der Einheit des Rechtes zusammenfließen und einer allgemeinen Aufgabe der Gerechtigkeit entsprechen. So blieb man in einem nicht geklärten Zustande der Rechtsbetrachtung, der geradezu einen Widerspruch in sich barg.

Für die praktische Politik, und so für die Frage nach der Reform der Ehescheidung, machte sich das in der Weise bemerklich, daß man sich bei der Argumentation für und wider nur auf ein dunkles Gefühl verließ: in indirekter Weise wurde angenommen, daß man schon merken werde, ob ein bestimmter Vorschlag „richtig" oder „unbegründet" sein werde: der Maßstab aber, nach dem ein solches Urteil gefällt und begründet wurde, blieb dabei völlig ungeklärt.

Eine neuere Tendenz in der Frage der Ehescheidung geht dahin, daß die Gründe der Scheidung vermehrt werden sollten.

Das geltende Recht verlangt — von dem ausnahmsweisen Falle der Geisteskrankheit abgesehen — immer eine Schuld des einen Ehegatten. Es treten nun Forderungen auf, daß auch bei gegenseitiger Abneigung eine Scheidung ohne weiteres möglich sein sollte; und dann wird bald auch wieder der Grund der einseitigen Abneigung auf dem Platze erscheinen. Und es wird gefordert, daß bei Schuld des einen Ehegatten nicht nur der verletzte, unschuldige Teil auf Scheidung klagen kann, sondern daß dieses Recht auch dem Ehebrecher und dem sonstigen schuldhaft seine Ehe zerrüttenden Teil zustehen sollte.

Aber die Begründung solcher Forderung, die bis jetzt aufgetreten ist, erscheint äußerst dürftig und minderwertig.

Von manchen Seiten wird gesagt, daß bei der Forderung einer Schuld als Voraussetzung der Ehescheidung die Frauen schlechter gestellt seien, als die Männer. Es werde oft leichter sein, eine Schuld der Frau nachzuweisen, als eine Schuld des Mannes. Das ist gewiß ein sehr fadenscheiniges Vorbringen.

Für den Scheidungsgrund gegenseitiger Abneigung kann man lesen (Gesetz und Recht 24, 111), daß man auf unüberbrückbare Gegensätze in den Charakteren oder den Anschauungen der beiden Ehegatten Rücksicht nehmen solle; denn gerade „feinfühlige“ Menschen werden in solchen Fällen, wenn sie erkannt haben, daß das Zusammenleben unerträglich ist, sich voneinander trennen. Allein hier ist übersehen, daß solche Einzelfälle unmöglich dazu dienen können, das ganze gewichtige Institut der Ehe in grundlegender Weise anzugreifen. Irgendwelche Folgen von nichtidealer Art werden sich in den Begrenztheiten des Menschenlebens überall einstellen; es kann bei Gesetzgebungsfragen im letzten Grunde nur auf das Ganze einer rechtlich geordneten Gemeinschaft und auf den Grundsatz ihrer Ordnung ankommen. Das aber wird durch den Hinweis auf sogenannte „feinfühlige“ Naturen einzelner Rechtsangehöriger noch nicht genügend geliefert.

Für die letzte Forderung, daß die Scheidungsklage auch dem schuldigen Ehegatten zukommen solle, fehlt bis jetzt jede Begründung. Es ist auch die Möglichkeit einer solchen nicht ersichtlich. Soll auch die Anfechtung einer Ehe dem Teile gestattet sein, der etwa durch arglistige Täuschung oder widerrechtlich durch Drohung die Ehe herbeigeführt hat? In keinem vermögensrechtlichen Verhältnisse wird der Vorteil der Anfechtung dem Übeltäter gestattet: warum soll es gerade bei der Ehe der Fall sein? Was jedoch für die Anfechtung gilt, muß in gleichem Sinne für die Scheidung Platz greifen. Weshalb soll der unschuldige Teil dem willkürlichen Verlangen des schuldigen Teiles sich beugen?

Mit gutem Grunde versagt unser Recht sogar dem unschuldigen Teile das Recht der Scheidung, wenn er einen Fehltritt des andern durch Verzeihung erledigt hat. Es soll der Möglichkeit einer Besserung nicht der Weg verschlossen werden, soll tunlichst begünstigt werden, daß die Ehegatten auch über die Verfehlung des einen hinaus sich versöhnen und wiederfinden können. Dann ist es für die allgemeine Ordnung des Scheidungsrechtes aber auch gerechtfertigt, die Entscheidung über die Scheidungsklage ausschließlich in die Hand des verletzten und gekränkten Teiles zu legen und sie nicht auch dem verletzenden und kränkenden Teile zuzugestehen.

Wenn derartige Angriffe auf das bestehende Recht der Ehescheidung keine überzeugende Kraft haben und in keiner wissenschaftlichen Methode begründet sind, so lassen sie doch in mittelbarer Weise einen Blick in die geistige Werkstatt tun, aus der sie hervorgegangen sind. Es ist der Geist des Subjektivismus, dem sie entsprungen sind.

Der Subjektivismus tritt in zweierlei Gestalt auf: Entweder sieht jemand die Möglichkeit eines objektiv richtigen Erkennens und Strebens ein, allein er verwirft dieses und will nur subjektiv gültige Ziele als letzte Gesetze annehmen, — oder aber er möchte gerne objektiv richtige Ergebnisse haben, sieht jedoch ihre Möglichkeit nicht ein und bleibt darum bei der Behauptung bloß subjektiv gültiger Urteile, sei es im ganzen oder in begrenztem Umfange, stehen.

Für das Problem der Ehe und ihrer möglichen Scheidung hat sich beides gezeigt. Manchmal mischen sie sich, und im praktischen Leben läßt sich bei Vertretern subjektivistischer Lebensanschauung eine persönliche Interessiertheit nicht immer verkennen. Von sachlichem Range und von größerer Anregung, als manche neuere Einfälle und Auffassungen, sind hier ältere Darlegungen. Wir erinnern an das noch immer interessante Buch von Hippel „Über die Ehe“ (1774) und namentlich an die rein subjektivistische Aufnahme unseres Problems bei Schlegel „Lucinde“ (1799), auch in der neuesten Zeit wieder abgedruckt, das dann die bekannte Erwiderung von Schleiermacher „Briefe über die Lucinde“ (1806) hervorrief.

Aus dem inneren Widerspruch, in dem alles ernsthafte Bemühen um eine subjektivistische Grundlage des Lebens begriffen ist, kommen natürlich auch alle solche Versuche nicht heraus. Wer immer danach strebt, objektiv richtig zu wollen, der kann nicht bei Zielen und Mitteln verharren, die bloß subjektive Bedeutung haben. Die Idee des Guten und Rechten

liegt in dem Gedanken einer absoluten Harmonie aller jemals möglichen Willensinhalte. Sie ist der feste Richtpunkt für jegliches Streben, wenngleich — im Sinne des Platonischen Bildes — nur ein leitender Stern. Ihm folgen, heißt, das bloß subjektiv gültige Begehren nur als einen zu bearbeitenden Stoff, niemals aber als richtendes Prinzip zu nehmen.

Das soziale Leben besteht in einem Verbinden menschlicher Zwecke. Die so begrifflich bestimmte Gesellschaft wird in ihrer besonderen geschichtlichen Erscheinung objektiv richtig geordnet sein, wenn sie im Sinne jener Idee gerichtet und geführt ist. Das aber heißt eine solche Art und Weise des Verbindens von Zwecken befolgen, daß gerade als der oberste und letzte Gesichtspunkt eines verbindenden Wollens nicht ein bloß subjektives Begehren eingesetzt wird. Denn nur alsdann ist die Forderung nach der absoluten Harmonie menschlichen Wollens, wie wir sie nannten, Genüge getan.

In der Frage der Ehe und ihres Bestandes sollte das mit besonderer Deutlichkeit hervortreten. Für die Praxis der Gesetzgebung ergibt sich auch hier die Aufgabe eines Richtens und Schlichtens, das im Sinne der genannten prinzipiellen Erwägung keinen der Beteiligten zum bloßen Gegenstand der subjektiven Willkür des andern macht. Wir führten oben (5 a. E.) aus, daß gerade das Vermeiden eines solchen Zustandes in gegebener Lage zur Forderung einer Scheidung des ehelichen Bandes nach bestem menschlichen Überlegen führen kann. Auf der andern Seite darf diese Möglichkeit einer Lösung nicht selbst wieder einem willkürlichen Entscheide des einen Teiles und seiner bloß subjektiven Laune anvertraut werden.

So erwogen, waren die Meinungen der Aufklärungsperiode mit ihrer übertriebenen Erleichterung der Ehescheidung sachlich nicht zutreffend; und es ist manche neuere Denkweise, die hierin jener Zeitströmung sich unterwirft, nicht auf dem rechten Wege. Der Standpunkt des Bürgerlichen Gesetzbuches, der oben dargelegt wurde, verdient demgegenüber den entschiedenen Vorzug. Auch seine Regelung ist — selbstverständlich — unvollkommen; und man wird von ihm aus in manchen Einzelfällen zu unwillkommenem Ergebnisse gelangen. Aber im ganzen erscheint die jetzt geltende Ordnung der Ehescheidung soweit der Idee rechter Gemeinschaft folgend, als unter unseren Verhältnissen möglich ist. Besser als unausgedachte Pläne subjektivistischer Wesens ist sie doch.